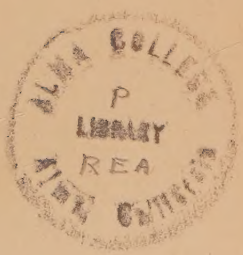
1957 Vol. III. - 1

REVUE

DES

ÉTUDES AUGUSTINIENNES

REVUE TRIMESTRIELLE



8, rue François - Ier
PARIS (VIIIe)

Publiée avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

47464

V. 3
1957

SOMMAIRE

Yves J.-M. CONGAR : « Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin. Histoire de la recherche : son état présent 1

F. Edward CRANZ : « De civitate Dei, XV, 2 » et l'idée augustinienne de la société chrétienne 15

Stanislaus J. GRABOWSKI : The role of the Charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine 29

NOTES

L. SMITS : La prétendue réédition des Œuvres de saint Augustin à Paris en 1515 65

G. FOLLIET : Pour le dossier « Augustinus Magister » 67

Bulletin augustinien pour 1954 69

Comptes rendus 98

Chronique 105

ABONNEMENT

Les abonnements doivent être payés **à la réception du dernier fascicule** de l'année précédente.

Vous soutiendrez très efficacement la Revue, sans aucuns frais supplémentaires, en versant le montant de l'abonnement **directement** à

Études Augustiniennes, 8, rue François-Ier, Paris (8e)
C.C.P. Paris 12.682-82

pour les États-Unis et le Canada :

E.-L. Fortin, Assumption College, 500, Salisbury Street, Worcester 9, Mass, U.S.A.

Prix de l'abonnement : **France** : 1.250 fr. ; **Étranger** : 1.500 fr. ou 5 dollars U.S.A.

RÉDACTION - ADMINISTRATION
Études Augustiniennes
8, rue François-Ier
PARIS (VIIIe)
Tél. BAL. 83.37.

1957 Vol. III — 1

REVUE
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

« Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin

Histoire de la recherche : son état présent

Une bonne interprétation du thème augustinien de la Cité de Dieu ne pourrait que souffrir d'être dominée par la préoccupation de la chrétienté du Moyen Age, comme si l'idéal théocratique de celle-ci avait été une application d'un programme tracé dans le *De Civitate Dei* (= *CD*)[1]. Une telle interprétation serait discutable, non seulement du point de vue des idées de saint Augustin et du contenu du *CD*, mais également, croyons-nous, du point de vue des sources réelles de l'idéologie qui a inspiré les réalisations de chrétienté du haut Moyen Age. E. Trœltsch a formulé, à ce sujet, une des réactions les plus radicales en tenant la « thèse » d'un Augustin homme de l'Antiquité, non du Moyen Age. D'autres réactions sont venues depuis[2]. La thèse de Trœltsch nous paraît exacte en ce qui concerne les rapports entre l'Église et l'ordre temporel : pour saint Augus-

1. Il y a quelque chose de cela dans O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, 1881, p. 123, s., chez Th. Sommerlad, *Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland*, t. I. Leipzig, 1900, pp. 101-173 (« Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustinus ») ; t. II. Leipzig, 1905, pp. 1-33 («Die Rezeption des Augustinismus als Programm des fränkischen Staatskirchentums ») ; et encore chez Fr. Kolde. *Das Staatsideal des Mittelalters*. Programm, 1902 (« Das Mittelalter ist eigentlich nichts anderes als das Streben die im Werke *De civitate Dei* niedergelegten Ideen zu verwirklichen » : cité par Trœltsch, p. 43 en n.). — Nous comptons nous-mêmes revenir ailleurs sur *L'Augustinisme politique* de H.-X. Arquillière (Paris, 1934 ; sec. éd. augm., 1955).

Contre l'idée exprimée supra, O. Schilling s'était élevé dès 1910 (*Die Staats-u. Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg i. Br., p. 34) ; voir surtout J. Spörl, *Augustinus, Schöpfer einer Staatslehre ?*, dans *Historisches Jahrbuch*, 74 (1955), pp. 62-78.

2. Brezzi (*La concezione*, p. 83 s.) reproche à Trœltsch de ne pas assez tenir compte de la critique de l'Empire romain par Augustin. Mais est-ce bien dans cette perspective que Trœltsch qualifiait Augustin d'homme de l'Antiquité ?

tin, l'État est une réalité qui se pose en dehors de l'Église et en face d'elle ; certes, l'Église utilise éventuellement ses services, mais, plus foncièrement encore, elle le supporte (« tolerat »), et l'idée d'une sorte de symbiose visant à réaliser un programme général d'ordre temporel chrétien, est statutairement étrangère aux perspectives du *CD* : l'Église est « peregrina », toute consacrée à ce qui est éternel et céleste. Aussi bien les études augustiniennes poursuivies selon les méthodes historiques modernes voient, dans la *civitas Dei* et la *civitas terrena* des grandeurs idéales, des réalités mystiques, qui ne s'identifient exactement avec aucune société de l'histoire.

L'auteur qui a été le plus loin en ce sens est sans doute H. SCHOLZ. Son livre de 1911 représente une analyse idéologique extrêmement intéressante des idées qui commandent la théologie augustinienne ; mais il ne voit guère, dans l'opposition des deux cités, qu'une « Gigantomachie » entre la foi et l'incroyance, dont les deux cités représenteraient des espèces d'allégories. C'est une gageure. On a, plus justement, attiré l'attention sur le caractère complexe, voire ambigu, de la *Civitas Dei* et de la *Civitas terrena*, qui sont *à la fois* des réalités mystiques et des réalités historiques. Augustin s'élève au niveau d'une vue totale de l'histoire spirituelle du monde, mais il a dans l'esprit des réalités historiques concrètes : le peuple de Dieu (Israël), l'Empire romain, l'Église catholique, dont il insère l'histoire concrète dans celle des deux cités mystiques[3]. Quoi qu'il en soit, les historiens interprètent aujourd'hui résolument l'idée de la Cité de Dieu dans une perspective proprement religieuse, et non semi-politique.

La série de leurs travaux est longue, et chaque année y ajoute de nouveaux titres[4]. Il n'est pas arbitraire d'en commencer l'inventaire par les *Augustinische Studien* de H. Reuter, qui ont dominé l'ensemble des travaux, nombreux et importants, consacrés à notre sujet par les historiens protestants.

REUTER orientait résolument l'interprétation du thème de la Cité de Dieu vers l'Église (p. 106-152). *Civitas Dei*, chez Augustin, recouvre premièrement, dit Reuter, l'Église historique visible, secondement la *Com-*

---

3. Notons ici la réaction de BREZZI (*La concezione*, 1947, p. 87 s.) en faveur de l'existence historique de la Cité de Dieu. RATZINGER (*Volk u. Haus G.*, p. 262-276 ; 280, n. 16) montre qu'Augustin a dans l'esprit des images concrètes : Bible d'un côté, fait de l'Empire romain de l'autre. — Bien des auteurs ont souligné l'origine biblique, suffisamment attestée par Augustin lui-même, d'ailleurs, de l'idée de Cité de Dieu : ainsi BARROW, p. 138-139 ; LAURAS et RONDET, p. 152.

4. Nous n'avons pu tenir compte ici de quelques publications plus récentes, qui ne nous ont été accessibles qu'après rédaction, en particulier l'important vol. publié par le monastère Saint-Laurent de l'Escurial, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*. Nous avons laissé de côté également quelques excellentes études, moins proprement historiques que doctrinales, telles que F. CAYRÉ, *La Cité de Dieu*, dans *Revue thomiste*, nouv. sér., 13 (1930), pp. 487-507.

munio sanctorum (electorum) : cf. pp. 118, 122, 125. Quand Augustin, poussé par une nécessité d'exégèse (p. 119), identifie Église et Royaume de Dieu, il a dans l'esprit, non l'Église visible hiérarchique, mais la *Communio sanctorum* en sa partie terrestre, dont la situation présente est bien différente de celle qu'elle connaîtra dans le Royaume à venir. En même temps, Reuter formulait l'idée d'une dualité dans la notion augustinienne de l'Église répondant respectivement aux préoccupations de la querelle donatiste et de la lutte antipélagienne : d'un côté l'institution hiérarchique visible, de l'autre le *numerus praedestinatorum* ; les deux ne se recouvrant pas. Cette idée de « doppelter Kirchenbegriff », reprise par Harnack dans sa *Dogmengeschichte*, et qui se retrouve jusque chez des historiens anglicans modérés[5], a pesé et pèse encore sur le travail des historiens protestants (Benz, dans une certaine mesure). Il y a, c'est certain, une difficulté ; mais bien des études, surtout catholiques, ont montré que la dualité n'est pas radicale et que, si elle pose en elle une tension, elle n'atteint pas l'unité réelle de l'ecclésiologie augustinienne[6].

En 1922, K. Holl, dont la lecture des textes est si souvent aiguë et perspicace, s'élevait contre une opposition entre Église visible et Cité de Dieu ou Règne de Dieu, même sous la forme atténuée que lui avait donnée Reuter. Dès le premier chapitre de la *CD*, disait-il, Augustin parle des païens qui se sont réfugiés dans les églises de la Cité de Dieu : il s'agit bien là de l'Église catholique concrète... En réalité, Augustin pensait à une identité entre la Cité de Dieu et l'Église hiérarchique.

Ce thème d'identité préoccupait déjà l'historiographie protestante, en liaison avec la tendance de l'exégèse à souligner le caractère eschatologique de la notion de Royaume de Dieu dans le N.T. : la phrase d'A. Loisy a été souvent citée : « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » (*L'Evang. et l'Egl.*, p. 152). Dès lors, favorisée par une tendance, qui lui est congénitale, à séparer, sinon à opposer, la vie historique de l'Église et le donné apostolique, la recherche protestante a volontiers trouvé et suivi, dans l'histoire ancienne de l'Église, ce qu'on peut appeler

5. Par exemple A. Robertson, *Regnum Dei*, lect. 5. London, 1901 pp. 169 s ; Darwell Stone, *The Christian Church*. London, 1901, pp. 100-117.

6. Hofmann a montré, pp. 473-485, qu'Augustin développe l'idée de prédestination, non en dehors de l'ecclésiologie (comportant hiérarchie et sacrements), mais en liaison avec elle : il lie le primat absolu de Dieu (prédestination) au fait de l'unicité de médiation salutaire du Christ et de l'Eglise. — Guitton, de son côté, montre (pp. 336-340) que la prédestination ne dispense pas d'agir ; elle exige bien plutôt action et fidélité dans la communion de l'institution positive de salut. Bien qu'il ne soit pas entièrement indemne de certains présupposés protestants, l'article d'E. Lewalter, 1934, constitue, à sa manière, une critique de la thèse du « doppelter Kirchenbegriff ». On y voit, en effet, combien, pour Augustin, les thèmes les plus intérieurs de grâce, prédestination, prière, persévérance, etc., sont pris dans une grande synthèse embrassant tout le déroulement historique de l'Eglise, le caractère normatif de son orthodoxie et de son magistère, etc. Cf. encore G. Favara, *Chiesa e grazia in Sant' Agostino*, dans *Divus Thomas* (Plais.), 55 (1952), pp. 375-395, soulignant le fait que, pour Augustin, la grâce habituelle, les grâces actuelles et celle de la persévérance, sont ordonnés à la vie dans l'Eglise.

un processus d'historicisation de l'eschatologie. Dès 1911, H. Scholz avait (p. 109-121) utilisé les pages de la *CD* sur le règne de mille ans, pour souligner, chez Augustin, puis dans le haut Moyen Age, une identification entre Église catholique visible et hiérarchique, d'une part, Règne de Dieu, d'autre part : le jugement remis aux saints invités à siéger sur des trônes (*Apoc.* XX. 4) se réalise dans l'Église, par l'exercice du pouvoir des clefs.

Tout en notant (cf. p. 242, note relative à la p. 179) qu'on ne peut attribuer à Augustin une totale identité entre Cité de Dieu et Église, encore qu'en bien des endroits, *Civitas Dei* désigne l'Église, Ed. SALIN (1926) suivait, lui aussi, dans l'histoire de l'Église ancienne, ce processus d'historicisation de l'eschatologie ou du Royaume de Dieu ; il montrait comment les deux universalismes, païen-romain (stoïcien), d'un côté, chrétien-paulinien de l'autre, s'étaient rencontrés dans l'Église, laquelle s'appliquait déjà la structure d'une cité (Cyprien, Augustin) ; après la paix constantinienne, la prédication eschatologique du Règne de Dieu avait été absorbée dans la réalisation d'un Empire chrétien. Pour ce qui est de ce dernier point, il faudrait, pour apprécier la position d'Augustin lui-même, mieux tenir compte, comme BREZZI le notait déjà contre Trœltsch (*supra*, n. 3), de la critique de l'Empire romain par Augustin.

Dans une étude historique qu'il poursuivait, précisément, pour ce qui est de l'Occident, jusqu'à saint Augustin, R. FRICK (1928) mettait en œuvre une présentation assez banale des thèmes augustiniens, pour illustrer la thèse[7] que voici (p. 138 s.) : au lieu du Royaume de Dieu conçu comme acte eschatologique créateur de Dieu, Augustin a cherché une synthèse entre l'eschatologique et l'historique, entre la communauté des prédestinés et l'idée catholique de l'Église hiérarchique et communautaire, entre l'attente eschatologique et la croyance à un développement historique du règne de Dieu sur terre. Ainsi a-t-il été « Wegbereiter des Papsttums » et fondateur du Moyen Age (p. 152). S'agissant plus spécialement des rapports entre *Civitas Dei* et Église, Frick notait bien (p. 142-143) que la Cité de Dieu est, pour saint Augustin, à la fois réalité historique et réalité transhistorique ; elle est à la fois plus étroite que l'Église, car elle est faite des seuls purs, et plus large, car elle englobe jusqu'à des païens, comme Job et la Sybille.

---

7. « Thèse », disons-nous : Frick opère, en effet, sur la base de l'idée protestante de la justification par la foi représentant une transformation eschatologique par un acte souverain de Dieu (donc, se situant lors de la venue du Royaume). Pour lui, la notion évangélique du Royaume a été trahie par l'Eglise catholique au cours d'une histoire qui a suivi les deux étapes que voici : 1° dès l'époque des persécutions, on a identifié le Royaume de Dieu avec l'Eglise hiérarchique, celle qui garde la Tradition (Irénée, contre Marcion et la Gnose) et qui remet les péchés par un acte sacramentaire (Cyprien) : on reconnaît des vues de Harnack ; 2° après la paix constantinienne, on a eu une Eglise appuyée par l'Empire, installée et puissante ; il s'est développé alors une identification, au moins partielle, du Royaume de Dieu avec l'Eglise hiérarchique et sacramentelle, et une historicisation de l'eschatologie (Ambroise, Tychonius ; dans une certaine mesure, Augustin). Vues analogues chez M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problematisch dargestellt*. Bern-Leipzig, 1940 ; ou encore chez E. BENZ, p. 10.

Un important article d'E. LEWALTER reprenait, en 1934, le problème envisagé par Frick, mais d'une façon plus nuancée, moins systématique moins polarisée par le fait de l'État chrétien. Augustin, dit Lewalter, a une eschatologie du Royaume de Dieu « geschichts-tranzendente », c'est-à-dire celle d'un Dessein de Dieu transcendant, dont la phase finale se prépare *dans l'Histoire* ; l'*αἰὼν μέλλων* (le monde à venir) de saint Paul est, chez lui, interprété en « heilsgeschichtliche Teleologie ». Ainsi Augustin historicise certains thèmes eschatologiques, celui du règne de mille ans en particulier, mais il n'historicise pas complètement l'eschatologie. Quant au rapport entre Cité de Dieu et Église, Augustin, dit Lewalter, tantôt les identifie (contre Reuter, Scholz, Trœltsch, Hermelink), tantôt non (contre Holl), parce qu'il identifie la Cité de Dieu, tantôt avec le Royaume de Dieu transcendant à l'Histoire, tantôt avec le règne de Dieu qui se réalise sur la terre, dans notre condition d'itinérance (p. 16, n. 14). Chez Augustin, *Ecclesia* est une grandeur eschatologique (p. 34 s.), qu'il ne faut pas entendre comme signifiant exactement ce que *nous* mettons dans « Kirche », « Église » ; « Ecclesia » ist also primär nicht « die Kirche » sondern die Gemeinschaft der Heiligen im Gottesreich » (p. 36). En somme, *Ecclesia* et *Civitas Dei* sont la même chose, mais non *Civitas Dei* et « die Kirche ». Suggestion intéressante, mais qui n'a qu'un inconvénient, celui de n'avoir point d'appui textuel dans le vocabulaire de saint Augustin, où *Ecclesia* signifie à la fois ce que Lewalter dit et ce qu'il en écarte sous le vocable de « Kirche ».

Au même moment que le livre de Frick (1928) paraissait un article de K. MÜLLER, qui en aurait critiqué certaines positions, s'il l'avait connu à temps, tout comme il critiquait l'identité mise par Holl, et même par Salin, entre Eglise et Cité de Dieu, pour revenir, en somme, tout en prenant quelques distances de ce côté également, à une position proche de celle de Reuter. Müller, en effet, critiquait l'usage des textes fait par Holl et Salin pour dire que l'Église terrestre, hiérarchique, *est* la Cité de Dieu. L'Église, disait-il, n'est appelée Cité de Dieu qu'en raison du noyau de saints qu'elle renferme *(Civitas sanctorum)* ; elle s'appelle *Regnum Christi*, *Regnum cœlorum*, parce que ces saints sont déjà unis avec le Roi céleste, le Christ, et représentent comme un domaine sur lequel il règne : soit qu'ils aient vaincu en eux le péché, soit, s'il s'agit des *praepositi*, c'est-à-dire des évêques (*CD.*, XX. 9), qu'ils absolvent ou libèrent du péché par l'exercice du pouvoir des clefs. Ainsi Müller mettait au point la lecture de *CD.*, XX. 9 proposée par Reuter, tout en le rejoignant dans l'essentiel de son interprétation. Il ne s'attaquait pas à Scholz, mais sa critique portait aussi, en somme, sur l'interprétation du texte sur lequel celui-ci appuyait l'une de ses thèses.

W. KAMLAH, qui s'était déjà fait connaître par une (trop) brève étude sur l'historiosophie contenue dans les commentaires médiévaux de l'Apo-

calypse[8], reprenait à son tour l'examen de ce texte dans un article du *Philologus*, 1938. Il s'en prenait à Frick, mais aussi à Holl, à R. Seeberg *(Dogmengeschichte)* et jusqu'à Reuter, pour nier qu'Augustin, en voyant le règne de mille ans réalisé dans l'Église, ait parlé dans le sens théocratique d'un règne de la hiérarchie. Augustin, disait-il, distingue bien deux formes et deux états du règne : un premier état, qui répond à notre effort de conversion, et qui est peineux ; un second, à venir, qui sera inauguré par la résurrection de nos corps et qui sera plénier, exempt de lutte. Ici-bas, l'Église — *Regnum Dei* — est mêlée de bons et de mauvais ; il s'agit de faire régner spirituellement le Christ en nous et de réaliser ainsi la *Pax* (p. 256).

Cette interprétation spirituelle et personnaliste annonçait les positions existentialistes prises par le même auteur dans un ouvrage important et profond, qui connaissait coup sur coup deux éditions (1951). W. Kamlah reprend d'abord la distinction mise par E. Lewalter entre l'*Ecclesia* de saint Augustin et notre « Kirche » : « (Chez Augustin) *ecclesia* ne signifie *jamais* « Église catholique empirique » et *ne peut* absolument pas le signifier, pas plus chez Augustin que dans l'Église ancienne d'avant lui. Le mot *ecclesia* y garde toujours, en effet, un sens eschatologique. Or cette connotation eschatologique est effacée et éliminée si l'on traduit *Ecclesia* par « Eglise catholique empirique » (p. 137). Dans ces conditions, ajoute Kamlah, traduire *ecclesia* par « Église », étant donné les connotations actuelles du mot, induirait en erreur : il faut parler de « Gemeinde ». De même faut-il éviter la traduction allemande habituelle de *Civitas Dei* par « Gottes*staat* », car *civitas* signifie, chez Augustin, les citoyens ou leur citoyenneté (céleste, eschatologique) ; on traduira donc par « Bürgerschaft Gottes » (p. 155 s.). Cette *civitas* est la « Gemeinde » des vrais chrétiens (p. 158), c'est-à-dire l'*ecclesia* telle que l'entendait le christianisme ancien, la « Gemeinschaft der Gläubigen », l'ensemble des hommes ayant, par la foi, citoyenneté céleste (p. 137-140). En somme, il y a une véritable *ecclesia* au sein de l'Eglise empirique, celle des vrais chrétiens eschatologiques : *ecclesia* = « die eschatologisch verstandene geschichtliche Gemeinde » (p. 141). L'*Ecclesia* est vraie dans les saints (p. 140-147) ; c'est ce noyau (comme disait K. Müller) qui constitue la communauté des citoyens de la Cité de Dieu sur la terre, et qu'Augustin identifie avec l'*ecclesia* : « La façon dont Augustin entend la « Gemeinde » engage un effort sans cesse poursuivi pour surmonter l'historicité de fait, dans le sens de l'eschatologie (...). Si Augustin avait dit : « L'Église catholique empirique est le *Staat Gottes* sur la terre », cela aurait été médiéval de façon assez sensationnelle et inquiétante. Mais Augustin a dit : « La communauté du Christ est la citoyenneté divine sur la terre », et c'est là

8. *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (*Hist. Studien*, H. 285). *Berlin*, 1935.

simplement un antique énoncé de la traditionnelle eschatologie chrétienne, commun à toute l'ancienne Église, de Paul à Augustin » (p. 159).

J. RATZINGER, à qui nous devons une recherche pleine d'aperçus suggestifs, encore que l'ordre en soit incomplètement satisfaisant, plein de reprises et de détours, a vigoureusement critiqué les conclusions de Kamlah, dans son exposé du Congrès augustinien de 1954. « *Civitas*, objecte Ratzinger, n'est pas, comme le dit Kamlah, le nom traditionnel de l'Église concrète conçue dans sa référence et sa valeur eschatologiques ; c'est une catégorie d'A.T. qu'Augustin interprète, selon ses principes exégétiques, en référence au Christ et à l'Église. *Civitas* n'est pas « Bürgerschaft » *(πολίτευμα)*, mais « Stadt », cité. Augustin ne connaissait qu'une cité qui méritât complètement ce nom, Rome. Pour lui, la *civitas* qu'est Rome avec son Empire, et la *Civitas Dei* dont parle déjà l'A. T. deviennent, un peu comme *littera* et *spiritus*, deux catégories opposées : d'un côté, la *civitas terrena*, de l'autre, la *civitas secundum spiritum*, qui est l'*Ecclesia* : deux quantités historiques portant, dans notre monde terrestre, une valeur spirituelle. L'Église, chez S. Augustin, n'est pas eschatologique au sens de l'actualisme existentialiste et purement personnaliste de Kamlah. Elle est *Corpus Christi*, tout référé à son *Caput* par le sacrement ecclésiastique de l'eucharistie (p. 977-978 : Ratzinger cite *CD.* X, cc. 1-6, surtout c. 6, et c. 20)[9]. « Ainsi, sous l'expression *Civitas Dei*, il faut voir l'*Ecclesia* qui est, comme communauté du corps du Seigneur, la *πόλις* pneumatique (spirituelle) de Dieu, ou mieux encore la portion de cette *πόλις* en attente, sur la terre, dans une condition d'exil » (*Aug. Mag.*, p. 978-979).

Critiquer un auteur est toujours difficile : on risque de n'apporter, dans sa critique, que les valeurs opposées à celles sur lesquelles l'auteur critiqué avait misé son interprétation. On ne critique valablement que ce qu'on remplace. La critique de Kamlah par Ratzinger nous paraîtrait, limitée à elle-même, quelque peu unilatérale : elle vise à réaffirmer la réalisation historique de la Cité de Dieu dans l'Église institutionnelle et sacramentelle. *Civitas Dei* et *Ecclesia* sont la même réalité, soit, mais à condition de prendre *ecclesia* dans sa valeur et sa référence eschatologiques : c'est ce que fait Ratzinger, comme on peut le voir par le texte que nous avons cité ; mais, en dénonçant chez Kamlah une opposition qu'Augustin ignorait entre référence eschatologique et Église sacramentelle visible, peut-être ne reconnaît-il pas assez toute la force de cette référence escha-

---

9. Ratzinger a pleinement raison de rappeler l'importance du sacrement du corps du Christ, trop oublié ou mal interprété par les historiens protestants. Comp. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Théol. historique*, t. II (*Museum Lessianum.* Sect. théol., Nr 29), 2e éd. Bruxelles-Paris, 1936, p. 114. Mais Kamlah répondrait sans doute (comp. sa page 146) : il n'y a *vrai* sacrifice, il n'y a *vraiment* corps du Christ, que chez les saints, chez ceux qui sont dans la « communio sanctorum », et pas seulement dans la « communio sacramentorum ». Ce que Ratzinger lui-même a bien exposé dans *Volk und Haus Gottes*.

tologique. Il faut ici compléter l'exposé critique de Ratzinger par son exposé positif de *Volk und Haus Gottes*, 1954, dans lequel il note, à plusieurs reprises, comment les vues d'Augustin doivent se comprendre à la lumière de l'ontologie platonicienne dont elles sont pénétrées. Pour Augustin, une même réalité se réalise à des degrés différents, de telle façon qu'elle n'existe « vraiment » et pleinement qu'en son degré spirituel, encore qu'elle commence d'exister au niveau des signes sensibles : les degrés d'existence, tout comme les degrés de connaissance, se hiérarchisent en allant du sensible au spirituel, du temporel à l'éternel[10]. Voilà pourquoi Augustin comprend, sous le nom d'*Ecclesia*, une participation extérieure ou corporelle à la *communio sacramentorum* et à la *fides*, qui doit normalement aller, pour y trouver sa « vérité », jusqu'à la participation spirituelle à la *caritas*, *pax (columba)*, à la *communio sanctorum* ; on dirait aussi bien — mais Ratzinger n'a guère envisagé ce point de vue christologique — une participation à l'humanité du Christ, à sa *forma servi*, qui doit mener, pour y trouver sa vérité, à la participation de sa divinité *(forma Dei)*. Celui qui, comme Kamlah, éprouve le besoin de désigner ces deux *degrés* de réalisation de l'*ecclesia* par deux noms différents, comme s'il y avait là deux *choses*, montre qu'il n'a pas bien vu le lien dynamique grâce auquel il y a, de l'un à l'autre, unité et continuité. Il manifeste aussi bien qu'il n'a pas considéré la christologie d'Augustin et la profonde unité de sa dialectique de *forma servi-forma Dei*. Il est certain que les interprètes protestants d'Augustin assument volontiers, dans leur étude, quelque chose de la *séparation* et de l'*opposition* entre « extérieur » et « intérieur », « hiérarchique » et « spirituel », qui, nous l'avons montré ailleurs[11], sont à la racine de la construction luthérienne de l'idée d'Église.

*
* *

Avec Ratzinger, nous sommes passés déjà des historiens protestants aux interprètes catholiques d'Augustin, auxquels nous adjoindrons quelques auteurs anglo-saxons. Les études sont peut-être moins brillantes ; elles se tiennent certainement plus près des textes, dont elles respectent mieux la complexité et, en même temps, la cohérence et l'unité. On fait, ici, des distinctions, mais on se garde de disjoindre.

L'idée d'identité entre *Civitas Dei* et *Ecclesia* domine chez les interprètes catholiques. Ratzinger, sans traiter la question ex professo et

---

10. L'article publié ici-même par le P. Th. Camelot (*A l'éternel par le temporel* (*De Trin.*, IV, XVIII, 24) : 1956, pp. 163-172) touche bien ce point de la pensée augustinienne.

11. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (*Unam Sanctam*, 20). Paris, 1950, pp. 368 s., 382 s. On notera également l'accord entre Kamlah et Luther pour remplacer « Kirche » par « Gemeinde » (p. 384 s.) : comp. Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523) : Ausleg. des 8. Artikels, dans *Corpus Ref.*, t. LXXXIX (*Zwinglis Werke*, 2), pp. 55-64.

tout au long, insiste sur cette identité[12]. Mgr Ch. JOURNET également, en traitant la question du point de vue de la théologie spéculative, mais d'une théologie spéculative toute nourrie de saint Augustin[13]. Mgr Journet, nous l'avons noté ailleurs[14], tend à réduire, dans l'Église, la tension entre ce qui est déjà présent en elle des réalités eschatologiques, et ce qui, de ces réalités, n'est pas encore donné. Par le fait même, son Église s'identifie assez exactement à la Cité de Dieu de saint Augustin.

Généralement, cependant, les historiens catholiques reconnaissent et notent qu'on ne peut, ni séparer *Ecclesia* et *Civitas Dei*, ni les identifier purement et simplement. Augustin ne cesse de dire, d'une façon ou d'une autre, formellement ou équivalemment : l'*Ecclesia* est la *Civitas Dei ;* mais aussi, sans jamais formuler clairement ou expressément la différence, il ne cesse de dire, au sujet de l'*Ecclesia*, certaines choses qu'il ne dit pas de la *Civitas Dei*. Bref, tout se passe comme si les deux étaient réellement le même sujet, mais en deux situations où ce « sujet » n'a pas exactement les mêmes attributs.

Les PP. A. LAURAS et H. RONDET nous ont donné (1953) une remarquable *Histoire littéraire* du développement du thème des deux Cités. En fin d'une étude très fouillée, ils concluent brièvement, tout à la fois, que Cité de Dieu et Église sont identiques, mais que la chose n'est pas si simple. Ils ne précisent pas davantage. L'effort de précision le plus poussé est celui qu'a poursuivi M. Et. Gilson, en trois approximations successives qui se distribuent sur une période de près de vingt-cinq ans.

Dans son *Introduction* (1928 ; nous citons la seconde édition, 1943), Et. GILSON cherchait un principe de distinction dans le fait que la Cité de Dieu « est la société de tous les élus passés, présents et futurs ; or, il y a manifestement eu des justes élus avant la constitution de l'Église du Christ[15] ; il y a maintenant hors de l'Église, et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se soumettront à sa discipline avant de mourir[16] ; enfin et surtout, il y a dans l'Église beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus : *habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna societate sanctorum* (...)[17]. Le royaume du Christ, qui est actuellement l'Église... n'est pas la Cité de Dieu ; ce royaume, en effet, laisse

12. *Volk und Haus Gottes*, p. 217, n. 86, pp. 276 s., 289, n. 28 ; art. d'*Augustinus Magister*.

13. *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de Théol. spéculative.* II. *Sa structure interne et son unité catholique*. Paris, 1951, pp. 28, 33-34, 59, 79.

14. Compte rendu du vol. cité : *Bull. Thomiste*, 8 (1947-53), p. 46-56.

15. Oui, mais Augustin les appelle aussi bien membres de l'*Ecclesia*. CRANZ a raison sur ce point. Comp. notre étude *Ecclesia ab Abel*, dans *Abhandlungen über Theol. u. Kirche. Festschrift f. Karl Adam*. Düsseldorf, 1951, pp. 79-108.

16. Oui, mais Augustin ne les appelle pas pour autant membres actuels de la Cité de Dieu, et l'argument ne vaudrait qu'à cette condition.

17. Ce texte prouve si peu ce en vue de quoi on le cite, que le sujet en est, non pas *ecclesia*, mais *civitas Dei : CD.* I. 35 (Dombart, I, p. 51). Dans *Métamorphoses*, p. 57, M. GILSON l'emploie dans son sens exact.

croître l'ivraie parmi le froment, au lieu qu'il n'y aura plus d'ivraie mêlée au bon grain dans la cité céleste[18] » (p. 238).

Sauf par une insistance plus grande sur l'idée de prédestination[19] l'exposé des *Métamorphoses* (1952) est, sur le point qui nous intéresse, semblable à celui de l'*Introduction*. M. Gilson a repris l'examen des principaux textes dans un article des *Archives* expressément consacré à notre sujet. Nous ne pouvons le suivre dans cette discussion détaillée : il faudrait reproduire presque toute son étude et lui en adjoindre une autre d'égale étendue... Résumons seulement ses conclusions. La Cité de Dieu a une valeur « cosmique » : elle est coextensive au plan *total* de Dieu et englobe les anges. Certes d'Église est la Cité de Dieu, plus précisément, elle en est la partie qui pérégrine sur terre. Les deux, cependant, ne sont pas exactement coextensives : d'une part, en effet, l'Église comprend ici-bas des hommes qui, n'étant pas destinés à la vie céleste, ne peuvent être dits membres de la Cité de Dieu, Judas par exemple ; d'autre part, certains hommes sont destinés à la vie, et donc pour autant membres de la Cité de Dieu, qui ne sont pas, à un moment donné, membres de l'Église. Bref, la qualité de membre de la Cité de Dieu se détermine selon un critère différent de celui qui fait reconnaître la qualité de membre de l'Église, à savoir le critère absolu, certain et définitif de la prédestination divine.

Tout cela nous semble incontestable au plan *réel ;* le *raisonnement* par lequel M. Gilson le tire des textes est irrécusable. Mais Augustin a-t-il fait lui-même explicitement ce raisonnement ? A-t-il introduit cette distinction *au plan du vocabulaire* ? Non. Aussi bien, s'il l'avait fait, il n'y aurait pas de question, et ces discussions n'auraient jamais vu le jour. A s'en tenir au plan du vocabulaire, il faut reconnaître, croyons-nous, que M. Gilson a, à la fois, raison et tort. Il a raison en ce que, effectivement, bien souvent, le thème de la Cité de Dieu est mis en relation avec l'idée de prédestination[20]. Et cela se comprend : d'une part, en effet, la Cité de Dieu est une réalité toute céleste, et, d'autre part, Augustin a rédigé une bonne partie au moins du *CD* pendant la lutte antipélagienne, l'esprit tout occupé par les doctrines en cause[21]. Mais le critère proposé n'est guère

---

18. Dans la cité céleste, non, en effet ; mais dans la royaume céleste non plus. Il ne faut pas comparer la cité céleste et le royaume du Christ en son état terrestre, mais l'un et l'autre, soit en leur état céleste, soit en leur état terrestre. On s'aperçoit alors qu'Augustin dit la même chose de l'un et de l'autre : encore que, en raison de la nature essentiellement céleste de la Cité de Dieu, il ne dise que très exceptionnellement, et amené par le texte biblique qu'il commente ou cite, qu'il y ait des pécheurs dans la Cité de Dieu : voir *En. in Ps.* 100, 13 (P.L., 37, 1292-93) : ce texte, nous le reconnaissons, est exceptionnel, et il est appelé par le verset biblique commenté. Voir cependant encore *Sermo* 349, 2 (P. L., 39, 1530) : « In domo Dei, in templo Dei, in civitate Christi, in corpore Christi, etiam meretricis amor ad gehennas amantem perducit ».

19. Voir pp. 49, 52-53, 73.

20. Ainsi *CD*, XIV, 11 (Dombart, II, p. 27) ; XIV, 26 (p. 54 : « certus numerus civium ») ; XV, 1 (p. 58 et 59) ; XVII, 11 (p. 230-31) ; XVIII, 47 (p. 331) ; XXI, 24 (p. 532) ; etc. ; *En. in Ps.*, 64, 2 (P.L., 36, 774 : « Novit Dominus, conditor Jerusalem, quos cives praedestinavit... ») ; *in Ps.* 126, 3 (37, 1668) ; etc.

21. Sur ce point, cf. Hofmann, p. 473 ; Lauras et Rondet, p. 154, n. 185.

valable au plan du vocabulaire d'Augustin lui-même : l'idée de prédestination n'est pas liée exclusivement au thème de la Cité de Dieu, elle intervient aussi bien là où saint Augustin parle de l'*Ecclesia*[22]. De l'*Ecclesia* en tant que partie itinérante de la Cité de Dieu, soit ; mais de l'*Ecclesia*... Bref, il faut bien reconnaître, comme le note E.-F. CRANZ, qu'au plan du vocabulaire, il n'y a pas, chez Augustin lui-même, de distinction caractérisée entre *Civitas Dei* et *Ecclesia*, et M. Gilson, au fond, en a lui-même conscience[23].

La façon d'unir et de distinguer les deux réalités proposée par M. Gilson est à peu près, sauf l'insistance sur la prédestination, celle qu'on retrouve chez la plupart des interprètes catholiques : Chr. DAWSON, 1930[24], Ed. STAKEMEIER, 1932[25], F. HOFMANN, 1933[26], ou chez de récents commentateurs anglais : J.-H.-S. BURLEIGH, 1949[27], R.-H. BARROW, 1950[28]. Comme nous l'avons déjà dit, elle est récusée par F.-Ed. Cranz, dont on lira plus loin le texte. Celui-ci, pensons-nous, a raison au plan du vocabulaire. Mais peut-on s'en tenir à ce plan, si l'on veut être complètement fidèle à la *pensée* d'Augustin ? Or, c'est bien sa pensée que les historiens sont en droit de prétendre atteindre et interpréter...

---

22. D'un côté, Augustin dit *de la Cité de Dieu* qu'elle a avec soi, dans le temps où elle pérégrine sur terre, des hommes « connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum... » (*supra*, n. 17). D'un autre côté, il applique le thème de la prédestination au moins aussi souvent à l'*Ecclesia* qu'à la *Civ. Dei* : cf. par ex. *CD*, XX, 7 (Dombart, II, p. 422, l. 8 s.) ; XX, 8 (p. 423, l. 20 ; 422, l. 22, 23, 25 ; 423, l. 1, 18, 20 ; 424, l. 7, 14) ; comp. XIV, 10 et 26 ; *De bapt. C. Don.* IV, 3, 4 (P.L., 43, 156) ; V, 27, 38 (col. 195-96) ; *In Ev. Joan.* tr. XXVI, 15 (35, 1614 : « sancta Ecclesia in praedestinatis... ») ; etc. Le thème de la prédestination s'applique aussi au Corps du Christ, à la suite du Christ lui-même : *De praed. sanct.* 15, 31 (P.L., 44, 982-83) ; 16, 32 (983) ; *De dono persev.*, 24, 67 (45, 1034) ; etc.

23. Voir *Archives*, p. 12-13.

24. « Certainly the Church is not the eternal City of God, but it is its organ and representative in the world. It is the point at which the transcendant spiritual order inserts itself into the sensible world, the one bridge by which the creature can pass form Time to Eternity ». (p. 72).

25. Voir p. 32 : La Cité de Dieu a une plus grande extension que l'Eglise, car elle comprend d'autres membres ; mais, d'un autre côté, elle ne comprend que des prédestinés, tandis que l'Eglise est mêlée.

26. La Cité de Dieu, dit Hofmann, p. 491 s., n'est pas en tous points identique à l'Eglise *catholique* : elle comprend, en effet, des Juifs et des païens. Mais sa notion recouvre celle d'*Ecclesia sancta* (p. 496). Ainsi, après le Christ, elle est identique au noyau saint de l'Eglise catholique ; les saints règnent déjà avec le Christ (p. 496-97). L'Eglise catholique est donc Cité de Dieu : elle en est la forme d'existence extérieure, visible et transitoire (p. 504).

27. De nombreux textes identifient Cité de Dieu et Eglise, dit Burleigh, p. 178, surtout dans les livres XV-XVIII de *CD*. Mais « the Church is described as the pilgrim part of the City of God in contrast to the stable part. The latter consists of angels wo cleave to God and never felt away from Him... » ; p. 180 : « The relation of the Church to the City of God is not, in spite of some ambiguity of language, and perhaps also of feeling, one of simple identity. On the contrary it is highly complex and resolves itself into the relation of the Communio sanctorum or praedestinatorum and the Communio sacramentorum » ; p. 182 : « The City of God is none other than the Invisible Church of Wycliffe and Hus, Luther and Calvin. St Augustine does not use the terms Visible and Invisible Church, but all the materials for the distinction are to be found in his writings ». — Pour mettre au point ce dernier texte, on lira l'intéressant article de D. P. DE VOOGHT, *La part de S. Augustin dans le* De Ecclesia *de Jean Hus*, dans *Rech. Théol. anc. et méd.*, 13 (1946), pp. 304-336.

28. Voir pp. 154 s. et 157 : très court.

Nous terminerons cet exposé du *status quaestionis* en signalant une suggestion brièvement proposée, et, à vrai dire, moins exprimée que suggérée, par une monographie italienne malheureusement passée presque inaperçue en France, celle de G. Spanedda, 1944. Là où il parle formellement des rapports entre Cité de Dieu et Église, Spanedda le fait d'une manière assez vague et plus idéologique qu'historique[29]. Mais il suggère, ici ou là, une voie qu'il serait intéressant de prospecter méthodologiquement. Nous savons qu'un des traits essentiels de la Cité de Dieu est d'unir les hommes et les anges, ou plus exactement d'unir la société des hommes vivant selon Dieu à celle des anges demeurés fidèles depuis le commencement. Augustin, à vrai dire, exprime la même idée en termes d'*Ecclesia*. Mais — telle est la remarque faite incidemment par Spanedda, et qu'il nous semble intéressant de recueillir — Augustin n'appelle pas les anges *membra Christi*, encore que le Christ soit leur chef ou leur Seigneur, même en son humanité sainte (p. 21 et 23) ; quand Augustin parle du « Christ total » (le Christ et l'Église font un seul Christ total : p. 25), il semble ne pas inclure les anges dans cette notion, et la limiter aux hommes (p. 97). N'y aurait-il pas à chercher dans cette direction ? La clef du problème des relations, à la fois d'identité foncière et de différence, entre *Civitas Dei* et *Ecclesia* ne serait-elle pas à chercher dans la christologie d'Augustin ?

Cette recherche, qui n'a jamais été faite, à notre connaissance, promettrait d'être fructueuse. Nous nous y sommes essayé pour notre part, sans prétendre avoir épuisé le sujet. Ce pourrait être l'objet d'un autre exposé, moins purement informatif et plus constructif que celui-ci.

Etudes citées :

Barrow R. H., *Introduction to St Augustine. The City of God, being Selections from the* De Civitate Dei, *with translation and commentary*. London, 1950.

Brenz. E., *Augustins Lehre von der Kirche* (*Ak. d. Wiss.u.d. Litt.Abhandlg. d. geistes u. Sozialwiss. Kl.*, Jahrg. 1954, Nr 2). Mainz, 1954.

Brezzi P., *La concezione agostiniana della Città de Dio e le sue interpretazione medioevali*, dans *Riv. storica italiana*, ser. 5, vol. 3, fasc. 4 (1938) p. 62-94 (repris avec une autre étude d'abord publiée dans la *Riv. di Filos neoscolast.*, 1939, dans *La concezione agostiniana della Città di Dio*. Galatina, 1947).

Burleigh J.H.S., *The City of God. A. Study of St Augustine's Philosophy*. London, 1949.

29. L'Eglise, dit-il (p. 73), est l'expression et la réalisation sociale de la Cité de Dieu.

CRANZ F. Ed., *De Civitate Dei, XV, 2, and St Augustine's idea of the Christian Society*, dans *Speculum*, 25 (1950); p. 215-225.

DAWSON Chr., *St Augustine and his age*, dans *A Monument to St Augustine. Essays* by... London, 1930, p. 11-77.

FRICK. R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin* (*Beihefte z. Zeitsch. f. Ntl. Wiss.*, 6). Giessen, 1928.

GILSON Et., *Introduction à l'étude de S. Augustin*. Paris, 1928 ; 2e éd., 1943 ; id. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain et Paris, 1952 : ch. II, pp. 37-74, surtout pp. 56 s. ; id. *Eglise et Cité de Dieu chez S. Augustin* dans *Arch. Hist. doctr. et littér. du Moyen Age*, 20 (année 1953), pp. 5-23.

GUITTON J., *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et chez S. Augustin*, Paris, 1933.

HERMELINK H., *Die civitas terrena bei Augustin*, dans *Festgabe Ad. v. Harnack z. 70. Geburtstag*. Tübingen, 1921, pp. 302-324.

HOFMANN Fr., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinem Grundlagen und seiner Entwicklung*. München, 1933.

HOLL K., *Augustins innere Entwicklung* (*Abhandlg. d. Preussischen Ak. d. Wiss.*, 1922. Philol.-hist. Kl. ; Nr. 4) : repris dans *Gesammelte Aufsätze*, vol. III. Tübingen, 1928, pp. 54 s.

KAMLAH W., « *Ecclesia* » - « *regnum Dei* » *bei Augustinus. Zu De Civitate Dei, XX*, 9, dans *Philologus*, 93 (1938), pp. 248-265 ; id. *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins* « *Bürgerschaft Gottes* ». Stuttgart, 1951.

A. LAURAS et H. RONDET, *Le Thème des deux Cités dans l'œuvre de S. Augustin* : dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER. *Etudes augustiniennes* (*Théologie*, 28). Paris, 1953, pp. 97-160.

LEISEGANG H., *Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei*, dans *Archiv f. Kulturgeschichte*, 16 (1925), pp. 127-155.

LEWALTER E., *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins*, dans *Zeitsch. f. Kirchengeschichte*, 53 (1934), pp. 1-51.

MÜLLER K., *Kirche und Reich Gottes bei Augustin. Zu De Civitate Dei XX*. 9, dans *Zeitsch. f. Alttestl. Wiss.*, 22 (1928), pp. 202-211.

RATZINGER J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (*Münchener Theolog. Studien*. II. Syst. Abt., Bd. 7.). München, 1954 ; id. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, dans *Augustinus Magister*, t. II. Paris, 1954, pp. 965-979.

REUTER H., *Augustinische Studien*. Gotha, 1887.

Rondet H. : voir Lauras A.

Salin Ed., *Civitas Dei*. Tübingen, 1926.

Scholz H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurs : Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*. Leipzig, 1911.

Spanedda G., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino*. Sassari, 1944.

Stakemeier Ed. *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche*. Paderborn, 1955.

Trœltsch E., *Augustinus, die christliche Antike und das Mittelalter*. München, 1915.

Cambridge, juin-juill. 1956. Yves M.-J. Congar, O.P.

« De Civitate Dei », XV, 2, et l'idée augustinienne de la société chrétienne *

Saint Augustin a consacré un ouvrage de vingt-deux livres à défendre la cité de Dieu ; dans d'autres œuvres, il considère que ses lecteurs connaissent bien cette cité céleste dont ils sont les membres[1]. N'est-il pas, dès lors, étonnant, que les historiens aient trouvé la notion de cité de Dieu chez saint Augustin ambiguë, et qu'ils n'aient pu se mettre d'accord sur son contenu exact[2] ?

Plusieurs de leurs difficultés viennent de ce qu'ils ont cherché une réponse à des questions qu'Augustin lui-même n'a pas envisagées et qu'il ne pouvait envisager dans ses propres catégories. C'est ainsi qu'il ne faut pas lui demander une solution au problème de « l'Église » et de « l'État », car c'est là une question moderne, posée dans des catégories qui ne répondent pas exactement à celles du Ve siècle. Il faut interpréter la cité de Dieu dans le contexte augustinien. L'idéal serait que notre analyse puisse être ensuite traduite dans le latin de saint Augustin...

Cela ne résoudrait d'ailleurs pas la difficulté venant de ce qu'Augustin ne s'exprime jamais, à ce sujet, comme nous souhaiterions qu'il le fît, nous historiens. Il parle beaucoup de la cité de Dieu, mais il ne la définit nulle part. Cela vient en partie du fait que l'idée était traditionnelle et familière, mais surtout du fait que la cité de Dieu était pour lui, comme

---

* Cette étude a paru en anglais, sous le titre *De civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society*, dans *Speculum*, t. XXV, 1950, p. 215-225. L'adaptation française, que nous publions ici, a été faite par le R. P. Yves M.-J. Congar, O.P., l'auteur du précédent article qui lui sert d'introduction et de complément. Nous remercions M. le prof. F.-Edward Cranz et *Speculum* de l'autorisation gracieuse de reproduire ce texte.

1. Cf. *Enarrationes in Psalmos*, LXI, 7 (P.L., 36.754) : « Delectat enim me pauca adhuc loqui vobis de civitate hac dulci... Dicam ergo quod agnoscatis, quod approbetis : commemorabo quod nostis ; non docebo quod ignoratis ». *Ibid.*, CXXXVI, 1 (P.L., 37.1761) : « Oblitos vos esse non arbitror, commendasse nos vobis, imo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta ecclesia nosse debet unde cives sumus ».

2. Donner des références reviendrait à dresser la bibliographie des ouvrages modernes sur le *De Civitate Dei*. Les études les plus importantes sont citées par E. Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin* (2e éd., Paris, 1943), p. 338-340.

la grâce, si intimement liée avec l'expérience chrétienne, qu'il était presque impossible de la définir. Augustin semble trouver le maximum de communication directe avec son auditoire quand il parle tout simplement de la cité de Dieu à la première personne du pluriel[3].

Il existe pourtant un chapitre du *De civitate Dei* (liv. XV, c. II) où, sans définir à proprement parler la cité de Dieu, Augustin formule certaines affirmations précises sur ses rapports avec Israël et avec la cité terrestre. Ce chapitre est, depuis longtemps, considéré comme important, mais plusieurs passages-clefs semblent pouvoir être lus différemment, et les premiers interprètes divergent dans les conclusions qu'ils en tirent[4]. Cependant, en 1925, Hans Leisegang en a proposé une explication résolument platonicienne (ou néoplatonicienne), qui a reçu un très large accueil[5].

Nous voudrions ici proposer une exégèse plus simple et plus littérale du chapitre en question, puis marquer brièvement les connexions entre cette exégèse et l'ensemble de la pensée sociale d'Augustin. Enfin, une comparaison des idées d'Augustin avec celles, notablement différentes, d'Eusèbe de Césarée, nous permettra de mieux mettre en relief l'authentique position augustinienne.

---

3. Par exemple *De Civitate Dei* (dorénavant *CD*), X. 7 (éd. DOMBART-KALB. Leipzig, 1928-29), I, 412 : « Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo : *Gloriosissima dicta sunt de te, civitas Dei ;* cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur ». XIX.23 (II.399) : « Huius autem praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius... » *Enarr. in Ps.*, LXXXVI,1 (P.L., 37.1100 s.) : « Civitas quaedam in isto psalmo cantata et commendata est, cuius cives sumus in quantum christiani sumus ; et unde peregrinamur, quamdiu mortales sumus... ».

4. Certains ont cité ce chapitre pour prouver la subordination de l'Etat à l'Eglise : ainsi H. REUTER. *Augustinische Studien* (Gotha, 1887), p. 145, n. 3. D'autres y ont trouvé l'idée que la cité de Dieu sur terre est une image de la cité céleste : ainsi E. BERNHEIM. *Mittelalterliche Zeitanschauungen* (Tübingen, 1918), I, p. 20. La plus détaillée de ces premières interprétations est celle de H. HERMELINK, dans son article, *Die* civitas terrena *bei Augustin : Festgabe A. v. Harnack* (Tübingen, 19-21), p. 320, n. 1 et 310 avec la n. 1. La thèse principale de H. est que la partie de la cité terrestre qui sert d'image à la cité céleste est en premier lieu l'Etat juif, en second lieu l'Etat en général.

5. Hans LEISEGANG. *Der Ursprung der Lehre Augustins von der* Civitas Dei, *Archiv f. Kulturgeschichte*, 16 (1925), pp. 127-158. Le contenu de cet article a d'abord fait l'objet d'une conférence, dont on trouvera un résumé dans les *Verhandlungen der* 55. *Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Erlangen* (Leipzig, 1926), pp. 31-32. Exemples d'usage des conclusions de Leisegang : E. LEWALTER. *Eschatologie u. Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins : Zeitsch. f. Kirchengesch.*, 55 (1934), pp. 12-17 ; P. BREZZI. *La concezione agostiniana della citta di Dio e le sue interpretazione medioevali ; Riv. Storica italiana*, ser. 5, vol. 3, fasc. 3 (1938), pp. 78-86. Les historiens allemands surtout se sont montrés disposés à construire leurs interprétations sur la thèse de Leisegang : par exemple V. STEGEMANN. *Augustins Gottesstaat* (*Heidelberger Abhandlg.z.Philos. u. ihrer Gesch.*, 15. Tübingen, 1928), pp. 40-52 ; C. V. VON HORN. *Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach* De Civitate Dei I (Breslau, 1934), pp. 20-24. Interprétation plus indépendante, mais du même type, chez G. TELLENBACH. *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits* (*Forschg. z. Kirchen-u. Geistesgesch.*, 7. Stuttgart, 1936), Exc. II, pp. 202-204.

*
* *

Rappelons brièvement la place de notre chapitre dans le plan du *De civitate Dei*. Augustin a consacré les livres XI à XIV aux origines des cités terrestre et céleste ; il commence, avec le livre XV, à décrire leur développement dans l'histoire humaine. Dans le chapitre 1er, il résume l'opposition générale entre les deux cités, qu'il trouve personnifiées en Caïn et Abel. Caïn, le citoyen de la terre, était l'aîné : ainsi tous les hommes naissent-ils dans le péché et ne sont qu'ensuite sauvés par la grâce. Caïn a fondé une cité, mais Abel n'en a pas fondé, car les saints appartiennent à une cité céleste, encore que celle-ci ne laisse pas d'avoir des citoyens sur la terre où elle accomplit son pèlerinage jusqu'à ce qu'arrive le jour de son règne éternel. Ensuite dans le chapitre II, Augustin examine la façon dont cette cité céleste a été préfigurée sur la terre. Ce chapitre est court, et il sera bon d'en avoir les principaux passages sous les yeux. Nous les reproduisons donc d'après l'édition de Dombart-Kalb (t. II, p. 60 s.).

Umbra sane quaedam civitatis hujus et imago prophetica et significandae potius quam praesentandae servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat, et dicta est etiam ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis. De hac imagine serviente et de illa, quam significabat, libera civitate sic Apostolus ad Galatas loquitur : *Dicite mihi* inquit *sub lege volentes esse legem non audistis ?...* (Augustin cite tout au long *Gal.* IV. 21-31)

Haec forma intellegendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis (p.61)aperit, quem ad modum scripturas duorum testamentorum, veteris et novi, accipere debeamus. Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipse praefigurans praefigurata est. Namque Agar ancilla Sarrae eiusque filius imago quaedam huius imaginis fuit ; et quoniam transiturae erant umbrae luce veniente, ideo dixit libera Sarra, quae significabat liberam civitatem, cui rursus alio modo significandae etiam illa umbra serviebat :

Eice ancillam et filium eius ; non enim heres erit filius ancillae cum filio meo Isaac, quod ait Apostolus : *Cum filio liberae.* Invenimus ergo in terrena civitate duas

15 formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Parit autem cives terrenae civitatis peccato vitiata natura, caelestis vero civitatis parit a peccato naturam liberans gratia ; unde illa vocantur vasa irae, ista vasa misericordiae...

Voici maintenant l'interprétation de Leisegang. Sa thèse générale est qu'en dépit des citations qu'il fait de saint Paul, Augustin a remplacé les purs contrastes de l'Apôtre par une hiérarchie (un *Stufenreich*) platonicienne[6]. Il distingue trois étages dans cette hiérarchie de sociétés :

1. Exemplaire : la *civitas Dei* dans les cieux.
2. Image : la *civitas Dei* sur la terre, avec Sara (et aussi Isaac) comme type.
3. Image de l'image : la *civitas terrena* dans son sens le plus étroit, avec Agar (et aussi Ismaël) comme type.

Leisegang propose ces trois étages :

1. *civitas caelestis spiritualis.*
2. *civitas terrena spiritualis.*
3. *civitas terrena carnalis*[7].

Dans cette succession de sociétés, la cité de Dieu sur terre est une image de la cité de Dieu dans les cieux, et la cité terrestre prise dans son sens étroit, une image de la cité de Dieu sur terre[8].

La meilleure critique de cette interprétation de Leisegang sera une analyse attentive du sens de *De civitate Dei*, XV, 2, car cette analyse montrera que cette hiérarchie ou *Stufenreich* est une construction qui n'a pas d'appui dans le texte. Augustin, nous l'avons vu, introduit ce chapitre quand il s'apprête à commencer l'histoire humaine des cités terrestre et céleste. Il lui faut d'abord résoudre cette question préliminaire : quel est le rapport de l'Israël de l'Ancien Testament à ces deux cités ? La réponse, telle qu'elle est donnée dans notre chapitre, est qu'Israël occupe une position unique. En lui-même, il était une partie de la cité terrestre, mais il avait une valeur de prophétie, selon laquelle il avait un rapport à la cité de Dieu.

Dans le premier paragraphe (p. 60, lignes 3 à 7), Augustin nous dit qu'une ombre ou une image prophétique de la cité céleste a existé sur

6. LEISEGANG. *Der Ursprung*, p. 133.
7. *Ibid.*, p. 134. Mais on ne cite aucun texte de S. Augustin pour appuyer cette assertion.
8. Dans la dernière partie de l'article (pp. 136 s.), Leisegang examine les sources de la vue de la société qu'il trouve dans *De Civ. Dei*, XV, 2 : ce sont, conclut-il, S. Ambroise à titre immédiat et finalement Philon.

terre tant qu'une telle image a été nécessaire. Autrement dit, la Jérusalem historique préfigurait la cité de Dieu jusqu'à la venue du Christ : à ce moment-là, Jérusalem et le royaume juif ont été détruits par les Romains[9].

Augustin cite comme autorité biblique en faveur de cette vue, l'allégorie paulinienne de Sara et d'Agar développée dans l'épître aux Galates, VI, 21-31, puis il met l'idée du caractère prophétique de Jérusalem en rapport, tant avec sa propre vue des deux cités, qu'avec le symbole proposé par saint Paul.

Pour ce qui est du premier point (p. 61, lignes 2-6), Augustin dit qu'une portion de la cité terrestre est devenue une image de la cité céleste. Du fait qu'elle n'avait pas sa raison en elle-même, mais n'existait que pour en symboliser une autre, cette cité était encore dans un état de servitude[10]. Bref, l'Israël historique, en dépit de son caractère prophétique, était encore une portion de la cité terrestre[11].

Quant au second point, Augustin développe un ensemble assez compliqué de relations entre le symbolisme de la Jérusalem terrestre et le premier symbolisme de Sara et d'Agar. 1. Sara, tout comme la Jérusalem terrestre, symbolise la cité céleste (p. 61, lignes 10-11). 2. Agar symbolise la Jérusalem terrestre. Comme celle-ci était une image de la vraie cité de Dieu, Agar est l'image d'une image (p. 61, ligne 8). 3. Le rapport qui existe entre Sara et Agar est une image du rapport existant entre les deux cités, que ces personnages symbolisent respectivement. La Jérusalem terrestre est dans un état de servitude parce qu'elle n'existe que pour symboliser la cité de Dieu, et non pour elle-même ; Agar est la servante de Sara.

---

9. Pour Jérusalem comme *umbra* et *figura* de la cité céleste, cf. *Enarr.* in *Ps.*, LXXXVI, 5 (P.L., 37.1105) : « ...loquitur autem iste de civitate quadam, quam spiritualiter intelligit, cujus umbra et figura erat illa terrena ». *In Johann. Ev.* tract. XI, 2, n. 8 (P.L. 35.1479) : « Ideo illa Jerusalem in terra, umbra erat caelestis Jerusalem matris omnium nostrorum, quae est in caelo. » *Sermo IV.* 8 (9) (P.L., 38.37) : Cum enim Jerusalem quae fuit in terra, pertineat ad Vetus Testamentum, imaginem habet ad Jerusalem quae est in caelo, et pertinet ad Novum Testamentum. » Pour un énoncé général sur le caractère prophétique d'Israël dans son ensemble et donc sa destruction après la manifestation du Christ, cf. *De consensu evangel.* I.11 (17)-14 (22) (CSEL, 43.17-21 ; P.L., 34.1050-1052).

10. Pour cette idée du symbolisme comme esclavage, cf. *De doctr. christ.*, III. 5(9) s. (P.L. 34. 68 s.), part. 9 (13) c. 70 : « Sub signo enim servit qui operatur aut veneratur aliquem rem significantem, nesciens quid significat... »

11. Augustin considère l'Israël historique sous trois aspects, dans *CD.* En lui-même, il est une portion de cité terrestre : cf. *CD,* XVII. 4 (II. 205) : « Haec dicuntur adversariis civitatis Dei ad Babyloniam pertinentes... ex quibus sunt etiam carnales Israelitae, terrenae Hierusalem, cives terrigenae. » XVII. 16 (II.239 s.) : Augustin y cherche la signification de la *regina* dont il est question dans le *Ps.* 44.10 : « Ipsa est Sion spiritualiter... Ipsa est et Hierusalem eodem modo spiritualiter... Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae confusio interpretatur ; ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur et a pessimo rege ad optimum regem, id est a diabolo transit ad Christum... Cuius civitatis impiae portio sunt et Israelitae sola carne, non fide ; inimici etiam ipsi magni huius regis eiusque reginae. » Mais Israël est aussi, comme nous l'avons vu, une prophétie de la cité de Dieu. Et finalement, il contient un certain nombre des premiers membres de la cité de Dieu : *CD,* XVI. 3 (II.127) : « In quo (sc. populo) Dei civitas et in sanctis peregrinata est, et in omnibus sacramento adumbrata ».

La Jérusalem terrestre, cité figurative, a été détruite après l'apparition sur la terre du Christ et de la cité de Dieu en son état d'itinérance : le fils d'Agar, Ismaël, a été chassé après la naissance d'Isaac, fils de Sara (p. 61, lignes 8-11).

Enfin, Augustin reprend sa thèse principale. La cité terrestre comprend deux parties : d'un côté, celle qui existe pour elle-même, sans signification figurative, de l'autre Israël, figure divinement disposée de la cité de Dieu.

Il est clair, d'après cela, que *De civitate Dei*, XV, 2 n'offre aucune base à la hiérarchie imaginée par Leisegang. Seule Agar, et non n'importe quelle société, est l'image d'une image. Seul Israël, et non n'importe quelle autre cité terrestre, est une image de la cité céleste. Et Augustin ne dit pas que la cité de Dieu en état d'itinérance sur la terre ait une relation d'image à la cité de Dieu dans les cieux.

*
* *

Si *De civitate Dei* XV,2 ne favorise pas l'idée d'un schéma néoplatonicien dans la doctrine des deux cités, il ne nous en donne pas moins des indications précises sur les relations existant entre la cité de Dieu, la cité terrestre en général et la cité terrestre telle qu'elle a reçu une destination spéciale en Israël. Quel rapport pouvons-nous mettre entre ces indications et l'ensemble de la pensée sociale de saint Augustin ?

En premier lieu, Augustin réaffirme ici la thèse fondamentale du *De civitate Dei* selon laquelle il n'y a, en fin de compte, que deux cités[12]. Sous un certain angle, le but du chapitre est simplement de montrer que la situation particulière d'Israël s'harmonise parfaitement avec ce dualisme : car on peut considérer Israël comme une portion de la cité terrestre dont Dieu a fait une annonce prophétique de sa Cité.

En second lieu, contredisant ainsi l'interprétation de Leisegang, Augustin dénie ici que les deux cités aient entre elles un rapport d'image à exemplaire. Certes, Israël a une valeur prophétique, et donc une valeur d'image, à l'égard de la cité de Dieu, mais un rapport semblable n'existe pas pour la cité terrestre en général, qui ne symbolise rien au delà d'elle-même[13].

Ces deux propositions sont de grande conséquence lorsqu'il s'agit de préciser les grandes lignes de la pensée d'Augustin en matière de société. Nous comprendrons mieux leur portée si nous observons que, formulées dans le *De civitate Dei* en termes de cité, elles le sont aussi bien ailleurs

12. *CD*, XII. 1 (1.511-12) ; XIV.1 (II.3) ; XV.1 (II.58) ; *En. in Ps.*, LXI, 6 (P.L., 36.733) : « Quid est, una civitas et una civitas ? Babylonia una ; Jerusalem una. Quibuslibet aliis etiam mysticis nominibus appelletur, una tamen civitas et una civitas ; illa rege diabolo, ista rege Christo. »

13. *CD*, XV.2 (II. 61, lignes 14-15) : « Invenimus ergo in terrena civitate, duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem ».

en d'autres catégories-clefs. La théorie de deux cités est aussi bien une théorie de deux royaumes, et la Jérusalem terrestre peut aussi bien être présentée comme une prophétie de l'*ecclesia* que comme une prophétie de la cité de Dieu.

Le meilleur exemple d'un parallèle au *De civitate Dei* XV,2 en termes de royaume se trouve dans l'*Enarratio in psalmum CXIX*, où Augustin utilise également le symbole d'Isaac et d'Ismaël, et cite l'épître aux Galates. « L'Ancien Testament vient de Dieu, et le Nouveau Testament vient de Dieu, tout comme Ismaël et Isaac étaient d'Abraham. Mais Ismaël est référé au royaume terrestre, Isaac au royaume céleste. C'est pourquoi l'Ancien Testament a des promesses terrestres : une Jérusalem terrestre, une Palestine terrestre, un royaume terrestre, un salut terrestre, la victoire sur les ennemis, le grand nombre d'enfants, la fécondité des moissons. Autant de promesses terrestres. En figure, on les comprend spirituellement, de la façon dont la Jérusalem terrestre était un reflet *(umbra)* du royaume céleste, et le royaume terrestre un reflet du royaume des cieux[14] ». La théorie des royaumes n'implique pas plus une hiérarchie des sociétés que la théorie des cités. Seul le royaume d'Israël, et non les royaumes humains en général, est une image du royaume céleste. Dans la mesure où il n'a aucune valeur symbolique, le royaume terrestre est une perversion, plutôt qu'un reflet, de l'ordre de Dieu. Même l'Empire tel qu'il existait à l'époque d'Augustin demeure une partie du royaume terrestre, et les chrétiens qui y exercent des fonctions officielles sont dans la servitude de Babylone[15].

---

14. *Enarr. in Ps.*, CXIX.7 (P.L., 37.1603). Sur le royaume juif comme symbole du royaume céleste, cf. *Contra Faustum*, XIII. 4 (P.L., 42.283) : « ...nomenque ipsum Christi, quod non scimus nisi in regno Judaeorum in sacerdotibus et regibus institutum, ut non solum ille aut ille homo, sed universa gens totumque regnum prophetia fieret Christi christianique regni. » *CD*, XVII.6 (II.218) : « Regnum quoque isto modo etiam Saulis ipsius, qui certe reprobatus atque reiectus est, futuri regni erat umbra in aeternitate mansuri... » *De catech. rudibus*, XX.36 (P.L., 40.336) : « ...quod tamen regnum terrenum, regni spiritualis imaginem gessit. » *De vera religione*, XXVII.50 (P.L., 34.144) : « ...cujus historia Vetus Testamentum vocatur, quasi terrenum pollicens regnum ; quae tota nihil aliud est quam imago novi populi et Novi Testamenti pollicentis regnum coelorum. »

15. Pour une vue d'ensemble des deux royaumes, cf. *Enarr. in Ps.*, LI.4 (P.L., 36.602) : « Est ergo regnum terrenum... hodie in isto saeculo, ubi est et regnum coeleste. Peregrinos habet cives suos utrumque regnum, regnum terrenum et regnum coeleste, regnum eradicandum et regnum in aeternum plantandum. Modo in hoc saeculo cives utriusque regni permixti sunt : corpus regni terreni et corpus regni coelestis commixtum est. Regnum coeleste gemit inter cives regni terreni et aliquando... quodammodo regnum terrenum angariat cives regni coelorum ; et regnum coeleste angariat cives regni terreni. » L'argumentation continue au cours du n. 6 (col. 604), où le service de l'Empire est présenté comme « aliqua genere Babyloniae negotia ». Dans *Enarr. in Ps.*, LXI. 8 (P.L., 36.735-736), la notion de service imposé de force par un royaume aux citoyens d'un autre royaume, est exprimée en termes de cités. « Videamus si et nunc cives bonae civitatis administrent quosdam actus malae civitatis. Terrena omnis respublica, quandoque utique peritura ; cujus regnum transiturum est... terrena ergo respublica habet cives nostros administrantes res ejus. Quam multi enim fideles, quam multi boni et magistratus sunt in civitatibus suis, et judices sunt, et duces sunt, et comites sunt, et reges sunt ? Omnes justi et boni, non habentes in corde nisi gloriosissima quae de te dicta sunt, civitas Dei (*Ps.* 86 3). Et quasi angariam faciunt in civitate transitura. »

Dans le *De civitate Dei*, XV,2, Sara et la Jérusalem terrestre sont des prophéties de la cité de Dieu, mais, dans un grand nombre d'autres passages, Augustin exprime cette annonce prophétique en termes d'*ecclesia*. Dans le *De catechizandis rudibus*, par exemple, il dit que la captivité de Jérusalem à Babylone a été un symbole de la captivité de l'*Ecclesia* sous les rois de ce monde[16]. Plus haut, dans le même ouvrage, la valeur prophétique d'Israël est exprimée dans les trois catégories d'*ecclesia*, de royaume céleste et de cité céleste. « C'est ainsi que, par des signes nombreux et variés des choses à venir — choses qu'il serait trop long de rappeler, et que nous voyons aujourd'hui accomplies dans l'*ecclesia*—, ce peuple a été conduit à la terre des promesses, où il devait régner temporellement et charnellement à la mesure de son désir : mais ce royaume terrestre était l'image du royaume spirituel. C'est là qu'a été fondée Jérusalem, la très illustre cité de Dieu : en son état de servitude, elle était un signe de cette libre cité, qui est appelée la Jérusalem céleste[17] ».

Nous avons vu que, dans *De civitate Dei*, XV,2, Augustin parle de la société spécifiquement chrétienne en termes, soit de cité de Dieu, soit de royaume céleste[18], soit d'*ecclesia*. Cela nous montre que les trois concepts sont, dans une certaine mesure, interchangeables. A l'occasion, d'ailleurs, Augustin exprime formellement leur équivalence. Dans le *De civitate Dei*, par exemple, il parle des philosophes « contre lesquels nous défendons la cité de Dieu, c'est-à-dire son *ecclesia*[19] » ; il invoque les nombreuses prophéties « concernant le Christ et le royaume des cieux, qui est la cité de Dieu[20] », et il déclare : « C'est pourquoi, même ici-bas, l'*ecclesia* est le royaume du Christ et le royaume des cieux[21] ». Les équivalences de ce genre sont généralement amenées par mode d'incise : ce n'est pas une

16. *De catech. rudibus*, XXI.37 (P.L., 40.337). Cf. aussi XIX.33 (334).

17. *Ibid.*, XX.36 (P.L., 40.336).

18. Le passage des *Enarr. in Ps.*, LI cité à la note 15, montre bien que « regnum coeleste » est synonyme de « regnum coelorum ». Augustin identifie de même « regnum coelorum » et « regnum Dei » : cf. *De gestis Pelagii*, V.15 (P.L., 44.329) : « Non enim aliud est regnum Altissimi quam Dei regnum, aut quisquam contendere audebit, aliud esse Dei regnum, aliud regnum coelorum ». Dans le reste du présent article, j'ai employé « royaume de Dieu » au sens le plus usuel. L'expression a, en latin (et en grec), un sens plus dynamique, et sans doute « règne de Dieu » en serait-il une meilleure traduction.

19. *CD*, XIII.16 (I.574). Voir aussi VIII.24 (I.360), XVI.2 (II.124), *Enarr. in Ps.*, XCVIII.4 (P.L., 37.1261). On pourrait citer bien d'autres textes en faveur de cette identification, et je n'en connais aucun qui la contredise.

20. *CD*, XVII.1 (II.198) ; cf. *Enarr. in Ps.*, CXLVI.9 (P.L., 37.1904).

21. *CD*, XX.9 (II.429). Voir aussi *Quaest. in Heptat.*, VII.49 (P.L., 34.821) : « Tunc tradet regnum Deo et Patri (*I Cor.* 15. 24) : quod regnum ipsa ecclesia est, rex ipse cujus figuram vovens ille (sc. Jephte) gestabat ». *Sermo CCLI.* 4 (P.L., 38.1169) : « ...*minimus vocabitur in regno coelorum* (*Mt.* 5.19). Sed in quo regno coelorum ? In ecclesia quae modo est, quia et ipsa vocatur regnum coelorum. » Cette identification du *regnum Dei* et de l'*ecclesia, qualis nunc est* se comprend mieux à la lumière de l'explication que donne Augustin du sens de *regnum Dei* : cf. *De div. quaest.*, LXIX.3 (P.L., 40.76) : « Regnum ejus sunt in quibus nunc regnat per fidem Aliter enim dicitur regnum Christi secundum potestatem divinitatis, secundum quod ei cuncta creatura subjecta est, et aliter regnum ejus dicitur ecclesia, secundum proprietatem fidei quae in illo est ». *In Joann. ev.* tract. CXV. 2 (P.L., 35.1939) : « Quid est enim ejus regnum nisi cre-

raison pour nier qu'Augustin emploie les trois termes à propos de la même société. Il n'avait pas à mettre ce point davantage en lumière devant un auditoire qui avait déjà conscience d'appartenir à cette société.

Les historiens modernes n'ont généralement pas pris ces affirmations d'Augustin dans leur sens naturel ; ils ont fait des distinctions, celle, par exemple, entre « Eglise » et cité de Dieu[22]. On peut trouver une nouvelle preuve du caractère non-augustinien de semblables distinctions, dans le fait qu'Augustin lui-même exprime ses vues fondamentales sur la société chrétienne dans les trois terminologies. Il dit aussi bien du royaume de Dieu, ou de la cité de Dieu, ou de l'*ecclesia*, que des membres de la société

---

dentes in eum... ? » *Sermo VIII.*1 (P.L., 38.67) : « Virga significat regnum Dei : idemque regnum Dei esse utique populum Dei ».

On sent une certaine tension dans des passages tels que *CD.* XX.9, où Augustin affirme que même l'*ecclesia* telle qu'elle existe présentement peut être appelée le royaume de Dieu. Mais cette tension ne vient pas d'une ambiguité dans la position de saint Augustin, elle vient seulement de sa peur d'être mal compris. Comme nous le verrons (cf. n. 26), la société chrétienne comprend deux parties dont les conditions sont bien différentes, celle qui en existe présentement sur la terre, celle qui en existe présentement et en existera dans le ciel. *Ecclesia* sans autre précision désigne généralement la partie terrestre, *regnum Dei* sans autre précision, le ciel et le monde à venir. Cf. par ex. *Sermo CCLI.* 2 (P.L., 38.1168) : « Super numerum modo in ecclesiam intrare possunt, in regnum coelorum non possunt ». En conséquence, quand les deux notions prises dans leur généralité sont identifiées, il pourrait y avoir danger de confondre l'ecclesia *telle qu'elle existe présentement* avec le royaume de Dieu *tel qu'il sera* un jour.

Mais ce danger n'a pas amené Augustin à renoncer à l'identification. En premier lieu, tel texte du genre de *Mt.* 5.19 lui impose d'admettre que le royaume de Dieu comprend des hommes qui ont enfreint les commandements du Christ : on ne peut donc séparer le royaume, tout parfait, soit-il, de l'Eglise, toute imparfaite qu'elle soit. En second lieu, l'identification s'impose par le mouvement même de la pensée foncière d'Augustin. Pour lui, la société des chrétiens sur la terre, avec toutes ses fautes, *est* la société chrétienne, et il ne peut la concevoir autrement. Sa pensée se comprend au mieux dans la terminologie de la *CD*, où il n'était guère question de la fameuse *exegetische Notwendigkeit.* Vraiment, il n'y a qu'une seule société chrétienne, la cité de Dieu, avec ses deux parties, celle qui existe présentement sur la terre, celle qui existe et existera dans les cieux. Si distinctes soient-elles, Augustin ne nie jamais que la cité de Dieu en son état d'itinérance ne *soit* la cité de Dieu.

22. Cf. Gilson, *op. cit.* (note 2), p. 238. La façon dont Gilson raisonne est à noter : « ...l'Eglise n'est pas la cité de Dieu, car cette cité est la société de tous les élus passés, présents ou futurs ; or, il y a manifestement eu des justes avant la constitution de l'Eglise du Christ ; il y a maintenant, hors de l'Eglise et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se soumettront à sa discipline avant de mourir ; enfin et surtout il y a dans l'Eglise beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus : *habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum.* » Mais Augustin pense qu'il y avait des membres de l'*ecclesia* avant le temps du Christ : cf. *Sermo IV.* 11 (P.L., 38.39 et Y. Congar. *Ecclesia ab Abel : Abhandlungen über Theol. u. Kirche. Festsch. K. Adam.* Düsseldorf, 1951, p. 79-108. Augustin pense aussi que la cité de Dieu *en son état d'itinérance* a de futurs citoyens parmi ses ennemis apparents, tandis que d'autres, liés en apparence avec elle par les sacrements, n'auront point de part avec elle en sa condition glorieuse : cf. *CD*, I.35 (1. 51). Le sujet de la phrase citée par Gilson (*habet secum*, etc.) est *Dei civitas.*

La façon dont Gilson raisonne représente en réalité un essai pour traduire Augustin dans une autre terminologie que la sienne, historiquement liée avec celle-ci d'ailleurs. Tandis qu'Augustin connaît une *ecclesia* à la fois *peregrina* et *coelestis* (cf *Sermo CCXLI.* 9 (11) : P.L., 39.1500), *l'Église* de Gilson semble se réduire à la *peregrina.* Tandis qu'Augustin connaît une *civitas Dei* qui est à la fois en itinérance sur la terre et installée dans le ciel, la *cité de Dieu* de Gilson semble ne présenter que ces derniers traits. Une semblable traduction de la pensée d'Augustin en une terminologie différente, même faite avec la plus grande attention, empêche plus qu'elle ne favorise, une vraie compréhension historique de notre docteur

chrétienne sont apparus sur terre avant la venue du Christ comme tête et roi de cette société[23], et que cette société est, sur terre, un mélange de bons et de mauvais[24] ; finalement, et c'est le plus notable, dans les trois lignes d'expression, un vigoureux contraste est toujours mis entre le mode terrestre actuel de la société chrétienne, et sa gloire finale. C'est ainsi que la cité de Dieu en son état d'itinérance, serve sous la cité terrestre et n'existant que par la foi, est caractérisée par contraste avec la cité céleste d'en haut[25]. Mais le même contraste existe entre l'état présent et la condition future de l'*ecclesia* et du royaume de Dieu[26].

Partant de *De civitate Dei*, XV, 2, nous avons été jusqu'aux catégories fondamentales de la pensée d'Augustin sur la société. Il a conscience d'être membre d'une société chrétienne qui, sous différents aspects, peut être appelée la cité de Dieu, ou le royaume de Dieu, ou l'*ecclesia*. Cette société est céleste par essence et par destination, mais elle a été préfigurée sur terre par Israël, et elle a reçu une réalisation partielle sur terre par le Christ. Mais au-delà de cette société authentiquement chrétienne, il existe la société humaine en général, cité terrestre et royaume terrestre. Cette société, qui comprend les royautés humaines et l'empire, n'a pas de rapport positif, en particulier par un rapport d'image, avec la société chrétienne du ciel. Pas davantage la venue du Christ et la diffusion du christianisme n'ont détruit la continuité de la cité terrestre ou sa royauté : l'Empire romain est toujours Babylone.

*
* *

Il y a bien des penseurs avec lesquels on pourrait comparer la position d'Augustin, mettant ainsi celle-ci en meilleur relief. Le mieux est de prendre Eusèbe de Césarée[27], car il a été affronté à la même question foncière

---

23. Pour la cité de Dieu, cf. *CD*, XVI.3 (11.127) ; *Enarr. in Ps.*, LXI.4 (P.L., 36.732). Pour le royaume de Dieu, cf *CD*, XVII.10 (11.229). Pour l'*ecclesia* : *CD*, XVIII.51 (11.337) ; *Enarr. in Ps.*, CXXVIII.2 (P.L., 37.1689-90), XC sermo II. 1 (1158 s.). La même idée peut auss s'exprimer en termes de corps du Christ : *De catech. rudibus*, III (6) (P.L., 40.313 s.).

24. Pour la cité de Dieu, cf. *CD*, I.35 (I. 51) ; *Enarr. in Ps.*, C. 13 (P.L., 37. 1292-93). Pour le royaume de Dieu, cf. *CD*, XX.9 (II.428 s.) ; *In Joan. ev.* tract. LXVIII.2 (P.L., 35.1814 s.), CXV.2 (1939 s.). Pour l'*ecclesia*, cf *Enarr. in Ps.*, CXXVI. 8 (P.L., 37.1673). On peut voir d'autres références dans l'index de Migne, s. v. *ecclesia* (P.L., 46.267).

25. Par exemple *CD*, I, praef. (1.3).

26. *CD*, XX. 9 (11.428-29). Pour le roy aume de Dieu, voir aussi *In Joann. ev.* tract. LXVIII. 2 (P.L., 35.1814 s.) et CXV. 2 (1939 s.). Pour l'*ecclesia*, cf. *Enchirid.*, 56 (P.L., 40.258), *Enarr. in Ps.*, CXXXVIII. 4 (37.1776), *Sermo CCXLI.* 9 (11) : P.L., 39.1499 s.

27. Pour une introduction générale aux œuvres d'Eusèbe, voir B. ALTANER. *Patrologie* (Freiburg, 1938), p. 141-47, avec bibliographie mise à jour dans l'éd. italienne (Rome, 1944, p. 151-56). On s'est intéressé, ces dernières années, aux idées politiques et sociales d'Eusèbe : cf. N. H. BAYNES. *Eusebius and the Christian Empire, Mélanges Bidez (Annuaire de l'Inst. de philol. et d'hist. orient.*, II. Bruxelles, 1934), pp. 13-18 ; E. PETERSON. *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935), pp. 71 s. ; H.-G. OPITZ. *Euseb von Cäsarea als Theolog Zeitsch. f. Ntl. Wiss.*, 34 (1935), pp. 1-19 ; H. EGER. *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea, ibid.*, 38 (1939), pp. 97-115 ; H. BERKHOF. *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam, 1939).

qu'Augustin, mais lui a donné une réponse bien différente. Bien que le sac de Rome de 410 en ait été l'occasion immédiate, le *De civitate Dei* est foncièrement une solution du problème plus ancien du rapport à mettre entre Rome et le christianisme. La réponse d'Augustin est qu'il n'y a aucun lien essentiel entre l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne. Eusèbe par contre, considère la réalisation d'un unique Empire chrétien comme le but de toute l'histoire. Même dans ses premiers écrits, il insiste sur l'appui que le christianisme et Rome, la monarchie du Christ et celle d'Auguste, reçoivent l'un de l'autre. Pour lui, l'Empire romain et l'*ecclesia* chrétienne ne sont pas seulement liés de façon essentielle : ils tendent à s'identifier.

Les idées-clefs de sa pensée sociale sont, en conséquence, organisées de façon différente. Il commence de la même manière, avec une société chrétienne qui peut être appelée cité de Dieu, ou royaume de Dieu, ou *ecclesia*[28]. Mais, à la différence d'Augustin, Eusèbe ne voit pas un contraste constant à travers l'histoire, entre cette société chrétienne et la société humaine en général : l'histoire porte plutôt témoignage du triomphe chrétien et de la montée de toute société vers une forme chrétienne. Ce triomphe comporte deux moments : le polythéisme païen disparaît devant le christianisme et l'*ecclesia*. Et donc aussi la royauté humaine doit être transformée et christianisée, le particularisme et la polyarchie doivent disparaître devant un Empire romain voulu par la Providence divine[29]. Contrastant avec la distinction faite par Augustin à l'intérieur de la société humaine, entre deux cités ou royaumes, un terrestre et un céleste, Eusèbe arrive à dire que la cité de la terre est devenue la cité de Dieu[30] et que la monarchie de Constantin apporte aux hommes le royaume de Dieu[31].

La société humaine sur terre, qu'Eusèbe tend à identifier avec l'*oikoumene*[32], est pour lui une image de l'exemplaire qu'est la société chrétienne du ciel. L'*ecclesia*, cité de Dieu sur la terre, est ici-bas comme une image de la cité des cieux[33]. Le royaume et l'empire de Constantin resplendissent comme une image du royaume céleste[34]. En conséquence, contrastant avec celle d'Augustin, la synthèse finale d'Eusèbe unit Rome et le christianisme beaucoup plus qu'elle ne les sépare. Elle aboutit à l'idéal d'une société unique, à la fois romaine et chrétienne, copie terrestre d'un original céleste.

---

28. Cf. par ex. *Commentaria in Ps.*, LXXXVI (P.G., 23.1045), LXIV (625).
29. Pour ce développement chez Eusèbe, cf. PETERSON, *op. cit.*, p. 71 s.
30. Voir *Commentaria in Isaiam*, XIX.18 (P.G., 24.232) ; I.27 (100).
31. *Disc. à Constantin*, II. 2 (éd. I. HEIKEL, dans GCS, 7. Leipzig, 1902, p. 199).
32. Cf. par ex. *Comment. in Ps.*, LXXXVIII (P.G., 23. 1089-92), XCII (1185-88), LXXI (801-805), *Disc. à Constantin*, XVI (éd. HEIKEL, p. 248-54).
33. Cf. les passages cités n. 28, et aussi *Comment. in Isaiam*, XLIX. 11 (P.G., 24. 436) et LI.17 (449).
34. Les textes les plus significatifs sont dans le *Disc. à Constantin*, I.6-III.5 (éd. HEIKEL p. 198-201).

Ce contraste extrême entre Eusèbe et Augustin s'explique par leur rapport avec la tradition primitive de la pensée chrétienne en matière de société. Ils représentent les deux grandes réponses nées d'un effort fait pour appliquer, dans un monde nouvellement christianisé, les idées des trois premiers siècles. A l'époque qui a précédé Constantin, les chrétiens s'étaient considérés eux-mêmes comme les membres d'une société, à certains égards comparable à celle de Rome : eux aussi formaient une cité, et un peuple, et un royaume. Mais, en même temps, ils s'étaient nettement distingués eux-mêmes d'une Rome qui était païenne : il y avait deux sociétés bien distinctes, et la cité de Dieu n'était pas la cité du monde. La conversion générale des Romains forçait à repenser les choses. On pouvait penser qu'en se convertissant, Rome était devenue la cité de Dieu et que le contraste entre les deux cités avait disparu. Mais on pouvait aussi estimer que le contraste était foncier, et qu'il persistait même dans un Empire christianisé. Eusèbe choisit la première voie, Augustin la seconde.

Aucun des deux n'essayait de répondre à quelque question touchant « l'Etat ». Le concept d'État est un produit relativement tardif du processus des idées médiévales ; il suppose une distinction entre un « surnaturel » spécifiquement chrétien et un « naturel » qui garde sa validité en dehors du christianisme. Mais c'est là une forme de pensée demeurée étrangère, tant à Eusèbe qu'à Augustin, et il est impossible de traduire en ces termes-là ce qu'ils disent de l'Empire romain. Pour Augustin, l'Empire est trop bas, il représente une perversion de l'ordre chrétien et naturel. Pour Eusèbe, il est trop haut, il représente une manifestation terrestre du royaume de Dieu.

Ce contraste entre Eusèbe et Augustin a une signification historique : il représente assez bien le contraste entre l'Orient grec et l'Occident latin. A Byzance, et même plus tard encore en Russie, on concevait foncièrement les choses en termes d'une unique société chrétienne universelle, sous l'autorité d'un empereur ou d'un tsar. En Occident, au contraire, durant toute la période ancienne, la cité de Dieu était tenue pour distincte de l'Empire. C'est ainsi que Grégoire le Grand, par exemple (590-604), est bien l'écho d'Augustin lorsqu'il dit qu'un chrétien engagé au service de l'Empire, est dans la servitude de Babylone[35]. Il est vrai que, même en Occident, on est arrivé à penser que la cité de Dieu avait absorbé la cité et la royauté terrestres, et qu'elle dominait la société humaine. L'histoire devint celle, non de deux cités, mais d'une seule[36]. On peut dater le début du Moyen Age de cette nouvelle façon de voir les choses :

---

35. S. Grégoire. *Register*, VIII.33 (*M.G.H., Epist.* II.35). Parallèle chez S. Augustin cf. *supra*, n. 15.

36. Le texte médiéval classique est celui d'Othon de Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, V, prol. (éd. A. Hofmeister, Hanovre-Leipzig, 1912, p. 228).

la pensée de l'Occident médiéval en matière de société peut, en conséquence, tout comme celle de l'Orient byzantin, être caractérisée par le sentiment de la victoire de la société chrétienne. Il n'y a pas lieu de voir là une adoption des idées eusébiennes. Augustin avait vu une cité de Dieu transcendant toute royauté humaine, tout ordre, toute règle, toute sujétion humains, et sa vision des choses est demeurée puissamment active même dans la nouvelle société unifiée. Ni les rois, ni les papes ne furent à même, en Occident, d'établir un gouvernement unique universel comme celui des empereurs orientaux. Les hommes de pensée occidentaux, tant du côté royal que du côté pontifical, n'ont pas non plus démontré que le christianisme détermine directement le gouvernement et la royauté des hommes. Finalement, même pour la période du « moyen âge », il est resté un contraste foncier entre, d'un côté, un monde byzantin concevant la société chrétienne à la façon d'Eusèbe, et d'un autre côté, une Europe occidentale qui la pensait à la lumière des énoncés de saint Augustin sur la cité de Dieu.

F. Edward Cranz.
Connecticut College.

The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine

There is perhaps no other doctrinal term which pervades the writings of St. Augustine and permeates the whole structure of his doctrine to the extent that the word « charity » does. The place that is accorded to it is evident from the fact that he calls it « a great good[1] », and placing it in the catagory of virtues he characterizes it as « a great and true virtue[2] ». There is nothing more excellent than charity[3] ; it exceeds all of God's natural gifts[4]. For that reason it is lauded as the *excellentissima charitas*[5] constituting the *supereminens via*[6] toward salvation. The Bishop asks : « What is more precious ? What more luminous ? What more solid ? What more useful ? What more safe[7] ? » « What is dearer than charity[8] ? » To state it simply, it is « the greatest divine gift[9] ».

It constitutes a vital part of religion. In the early days of his regained Christianity, St. Augustine gives expression to his conviction of the necessity of charity in the religion of man. The God of a Christian, he maintains, cannot be worshipped rightly except through faith, hope and charity. The life-giving element, the meritorious factor in such worship is charity. « What is piety », asks the Bishop, « but the worship of God ? Whence is He worshipped except through charity[10] ».

Charity constitutes not merely a part of Christian morality but the very core of it[11]. It is the innermost and the most radical act of the soul of man. By its permeating power it affects the will whereby man offers himself and his acts to God. For this reason charity is the highest expres-

---

1. *Ep.* 185, 10, 43 (PL 33, 811-12 ; CSEL 57, 37) : « magnum bonum » ; *Sermo* 145, 4 (PL 38, 793) ; *De grat. et lib. arb.* 18, 39 (PL 44, 905).
2. *Ep.* 167, 3, 11 (PL 33, 737 ; CSEL 44, 598) : « magna et vera virtus ».
3. *Enar. in Ps.* 103, 9 (PL 37, 1342-3).
4. *Sermo* 145, 4 (PL 38, 793) : « omnia superantem ».
5. *De Trin.*, VII, 10, 14 (PL 42, 960).
6. *Sermo* 93, 4, 5 (PL 38, 575).
7. *Sermo* 138, 3, 3 (PL 38, 764).
8. *In Io. Ev. tr.* IX, 8 (PL 35, 1462).
9. *De bapt. contra Donat.*, V, 23, 33 (PL 43, 193 ; CSEL 51, 290).
10. *Ep.* 167, 3, 11 (PL 33, 737 ; CSEL 44, 598).
11. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3e éd., Paris, 1949, p. 174.

sion of morality and in it lies the acme of perfection[12]. Christian morality and Christian charity belong to one and the same order and to one and the same organic unity : for just as the soul unites the various members of the body and gives them life and purpose, so too charity is the principle that pervades, animates, and unites all the Christian virtues, giving them both genuine value and direction towards life eternal. All morality can be summed up in a single principle : to love those things which ought to be loved[13].

Charity is an indispensable part of the inner life of the soul. The supernatural life of grace cannot be infused into the soul unless in the companionship of charity ; nor can the life of grace abide in the soul despoiled of charity. To live the life of God means to have grace and to have charity. Likewise faith and hope -- the two other great elements of the internal life reaching out to God — are ineffective in attaining justice and salvation if unaccompanied by charity. Christian life is founded on faith, Christian hope gives it direction, Christian charity the living power unto salvation.

No less important is the role played by charity in the corporate spiritual life of the Church which is the Mystical Body of Christ. To be sure the Holy Ghost is the soul of Christ's Body but the charity which He diffuses through the members of that Body constitutes, in union with the grace of Christ, the life-giving blood-stream vivifying such members as do not obstruct its flow into their souls. It is with this role of charity in the souls of the faithful as members of Christ's Mystical Body that we are principally concerned. This corporate function of charity cannot however be severed from a study of its nature and effects in general.

No work on Christian charity can be historically complete without a study of St. Augustine who has so engrossed himself in St. John and St. Paul that he can be called another St. John and St. Paul. The Bishop of Africa presents us with a complete doctrine. More than that, charity has permeated all that he has written to such an extent that Gilson could say that « a doctrine is Augustinian in the measure that it lends to organize itself completely around charity[14] ». And Switalski states : « Charity or love of God and the neighbor, the queen of virtues, occupies a central position in Augustine's ethics which are saturated with it and which can be entirely reduced to it[15] ». Indeed, he is the doctor of charity[16]. Christian art portrays him with a heart radiating with the flames of charity.

---

12. Cf. J. Mausbach, « Wesen und Stufung des Lebens nach dem hl. Augustinus. » *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930, p. 188.

13. *Ep.* 155, 4, 13 (PL 33, 671 : CSEL 44, 443) : « in hac vita non est, nisi diligere quod diligendum est ».

14. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3e éd., Paris, 1949, p. 314.

15. B. Switalski, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine*, New York, 1946, p. 54-55.

16. *Œuvres de Saint Augustin : I. La Morale chrétienne.* Introduction générale par F. Cayré et F. Van Steenberghen, Paris, 1949, p. 85.

SOURCES

If St. Augustine lavishes unstinted praise upon Christian charity he is consciously reflecting the sentiments of Holy Writ. He asks what is higher than the Scriptures and what is higher in the Scriptures than charity[17], which « the divine Scriptures praise and preach so much[18] ». In the Bishop's appraisal, charity indicates the most excellent way and occupies the most excellent place in the books of the Bible[19]. Their pages command nothing but love *(charitas)* and condemn nothing but covetousness *(cupiditas)* ; they have as their purpose the inspiration, nourishment and strengthening of charity on the one hand, and the overcoming, diminution and extirpation of cupidity on the other[20]. The Bishop thus envisages the Christian religion, morality and piety as converging upon charity, whereas the world, flesh and satan as nurtured upon cupidity.

It is true that to the Old Testament belongs fear and to the New charity, nevertheless both Testaments are relevant to charity because Christ belongs to both. Whatever is contained in the Old Testament presages the advent of Christ and therefore prepares the way for charity ; whatever is contained in the New Testament embodies Christ who is the very personification of charity[21]. If Christ is the central figure of the New Covenant then His unqualified and all-embracing recommendation of charity is the focal point of His moral doctrine and worship, and the New Testament is a guarantee of its excellence.

There is no passage bearing on charity in the Gospels that Augustine does not exploit to the full over and over again in his voluminous works. The words of the Deuteronomy 6 : 5, containing the first and greatest commandment, and those of the Leviticus 19, 18, containing the second great commandment — both as quoted by the Synoptics[22] — form the very heart of his religion, spirituality and mysticism[23]. For both St. John and St. Paul charity is unquestionably the greatest virtue[24], and Augustine realizes this fully well. St. Paul's sublime canticle of charity runs

---

17. *Enar. in Ps.* 103, 9 (PL 37, 1342-3).
18. *De Trin.*, VII, 10, 14 (PL 42, 960).
19. *Enar. in Ps.* 103, 9 (PL 37, 1344) : « In omnibus Scripturis supereminentissimam viam, supereminentissimum locum charitas obtinet ».
20. *De doctr. Christ.* III, 10, 15 (PL 34, 70).
21. *De cat. rud.*, 4, 8 (PL 40, 305) : « omnis scriptura divina quae antea scripta est, ad praenuntiandum adventum Domini scripta est ; et quidquid postea mandatum est litteris et divina auctoritate firmatum Christum narrat, et dilectionem monet. »
22. Mt 22 : 37 ; Mc 12 : 30 ; Lc 10 : 27.
23. Cf. G. HULTGREN, *Le commandemen' d'amour chez Augustin*, Paris, 1939.
24. F. MONSE, *Joannes und Paulus : Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Münster, 1915, p. 148 : Von den Tugenden des chrislichen Lebens erscheint beiden Aposteln, Joannes sowohl wie Paulus, als die grösste die Liebe ».

through Augustine's writings like the ever-recurring refrain of a sweet melody. From St. John the African Bishop draws deeply of the quickening waters of charity. In the Gospel, he finds a solemn and manifest recommendation of this great virtue in the Joannine apothegm « God in charity », for « it is a brief praise and a great one : brief in speech, great in thought[25] ». In the First Epistle he finds charity to pervade its whole content : even when the Apostle appears to be speaking of other things, he instinctively (in St. Augustine's opinion) returns to charity so that every idea expressed there is impregnated with the spirit of charity[26].

The question now arises whether St. Augustine was beholden to the Greek philosophers for some ingredients of his notion of *charitas*. For Plato *eros* was an inward force driving man to an attainable good. Since there are three parts to the Platonic soul, the motive force is put into the service of that part that gains the upper hand in man[27] : it can be used by the base part for lust, by the « spirited » part for honor, or by reason for reaching « the sea of beauty » — the world of forms[28]. And thus because *eros* is an endeavor, an urge, a thriving, it cannot be ascribed to God : Plato states that if we were divine, « then we would not love ».

Plato's *eros* takes on a new form in Plotinus without change of essential traits : it is an enthusiasm for knowledge, an impulse for the good, an urge for the beautiful[29]. The stages of Plotinian *eros* consist in an emancipation of the lower or baser forms of being in order to attain the nobler or higher forms : by this innate motive power the will raises itself from corporal beauty to that of the soul, and then from the soul to the original Beauty. This highest stage is reached by philosophy and art[30]. In its noblest form, therefore, *eros*-love is an unrest of the soul toward « the One » — God.

Balducelli maintains that the *eros*-love of the Neoplatonists and the *charitas*-love of St. Paul were understood by St. Augustine as being basically the same.[31] Nygren contends that the Bishop fused the Hellen-

---

25. *In Io. Ev. Tr.* IX, 4, 1 (PL, 35, 2045).

26. Cf. M. Comeau, « Le commentaire Augustinien de la ' Prima Joannis ' », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 160-67.

27. Cf. A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Westminster, Md., 1949, p. 42-43.

28. A. Nygren, *Agape and Eros : A Study of thè Christia Idea of Love*, tr. London, 1941, I, 127 : « Eros is man's conversion from the sensible to the super-sensible ; it is the upward movement of the soul ; it is a real force, driving the soul upwards to seek the world of the Forms ».

29. VI *Enn.* 9, 9 (ed. Volkmann, II, 521).

30. II *Enn.* 5, 4 and 9 (ed. Volkmann, I, 272 f., 278 f. ; V *Enn.* 9, 2 (ed. Volkmann II, 248 f. ; 1 *Enn.* 3, 1-3 (Volkmann, I, 57 ff.).

31. R. Balducelli, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali de I ad Cor. XIII*, Washington, D.C., 1951, p. 91.

istic *eros* and the Christian *agape* into one, so that his *charitas* is neither *eros* nor *agape* but a synthesis of them[32]. St. Augustine's concept of charity is above all a synthesis of the revealed sources — it is to these that he constantly appeals for this doctrine — but the metaphysics of the more intricate nature of charity and the dynamics of its act and assimilative power are not without Platonic and Neoplatonic direction.

A marked difference between the Greek *eros* and the biblico-Augustinian charity is the diverse point of their origination. Their starting-points are poles apart. The *eros*-love of the Greek philosophers takes its origin in man, and sweeps upward, if it is to seek the noblest and the highest goal ; the Christian love of charity descends from above, anchors in man, and then moves upward to the source of its origin, thus creating a complete circuit embracing earth and heaven.

DIVINE ORIGIN

Being and all the endowments of nature are usually called « goods » *(bona)* and they proceed from God : « *ex te bona omnia Deus*[33] ». Endowments of a superior order, gratuitously conferred upon man, are usually designated as « gifts » *(dona)*[34]. Charity is such a gift of God[35], who has gratuitously bestowed it upon the recipient[36]. By the new power conferred upon man in charity he transcends the natural powers innate in his soul ; he is now enabled to reach out for God in a manner that tends to possess Him in immediate vision[37]. Among all the gifts bestowed upon man with the intention to sanctify him charity is the outstanding real gift[38] : with it all the other gifts attain the purpose for which they have been given, without it they become worthless. Charity is the gift which is proper to those who are holy[39].

Charity, therefore, is not a product of man's efforts, it does not originate in man's free will[40]. It cannot arise from the sufficiency of our own

---

32. A. NYGREN, *Agape and Eros : The History of the Christian Idea of Love*, tr. London, 1938, II, 233-34.

33. *Confes.* I, 6, 7 (PL 32, 664).

34. *Confes.* IX, 11, 28 (PL 32, 775 ; ed. M. Skutella, 202) : « Ego vero cogitans dona tua, Deus invisibilis, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges admirabiles ». But see *Sermo* 145, 7 (PL 38, 583) where « donum Dei » is applied to the natural order.

35. *Enchir.*, 117, 31 (PL 40, 286).

36. *Ep.* 189, 2 (PL 33, 854 ; CSEL 57, 132) : « Qui tibi eam (charitatem) praecepit atque donavit ».

37. *Confes.* X, 7, 11 (PL 32, 784 ; ed. M. Skutella, 217) : « Quid ergo amo, cum Deum meum amo ? Quis est ille super caput animae meae ? Per ipsam animam ascendam ad illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem ejus repleo ».

38. *In Io. Ep. tr.* VIII, 6 (PL 35, 2032) : « proprium donum ».

39. *De unit. Ecc.*, XXIII, 67 (PL 43, 440 ; CSEL 52, 314) : « donum proprium sanctorum ».

40. *De perf. just. hom.*, 10, 22 (PL 44, 304 ; CSEL 42, 23) : « non per arbitrium humanae voluntatis ».

will nor from the letter of the law[41]. Charity is not from man — « *non ex nobis*[42] », but from God — « *ex Deo est*[43] ». If charity is a divine gift, then the capacity for loving God is not from us, but from Him who has given us the power to love Him[44]. « *Deus non amatur, nisi de Deo*[45] ». Expressing this doctrine in the words of St. John[46], Augustine says that we would not be capable of loving God unless He loved us first, and in loving us transmitted the power to love Him[47]. « Man has not the wherewith to love, unless from God[48] ».

In the gift of charity God furnishes us with the subject of love which is God Himself and with the power of loving[49]. The fulfillment of His will is rendered possible by this power of love : « *da quod jubes, et jube quid vis*[50] ». In order that we may love God in a salutary way He must abide in us through grace, and (so to say) love Himself from and through us by the charity which is infused into our hearts. He operates in us by arousing, enlightening, and stimulating us to His love[51].

There is of course a divine charity with which God loves Himself and us : this is a divine act. But the charity of which we speak is the love which He bestows on us and with which we are enabled to love Him. Justice is another classical example at hand. There is an essential difference between justice which is the cause of justification and justice which is the effect of the justifying cause[52]. God alone is just by that justice which is His inviolate sanctity and His very Being, wherefore He can be the sole justifying agent for others[53]. Man is just by that justice which comes to Him from God and renders him intrinsically just[54]. God is charity ; subsisting love, the sole and whole fountain of love ; being and love are identical in Him. From Him descends into the soul of man the virtue of love — a spark of His own love — to render our hearts capable of loving Him who is the sole beatifying object of man.

Charity is especially associated with the person of the Holy Ghost.

---

41. *De spir. et lit.*, I, 33, 59 (PL, 44, 240 ; CSEL, 60, 219) : nec per sufficientiam propriae voluntatis, nec per litteram legis ».
42. *De grat. Christi*, 21, 22 (PL, 44, 370-1 ; CSEL, 42, 141) ; *Sermo* 145, 4 (PL, 38, 793).
43. *Ep.* 228, 7 (PL, 33, 1016-7 ; CSEL, 57, 489).
44. *Ep.* 140, 37, 85 (PL, 33, 576-7 ; CSEL, 44, 233).
45. *Sermo* 169, 11, 14 (PL, 38, 923) ; *Sermo* 34, 2, 3 (PL, 38, 210).
46. 1 Jo. 4 : 19.
47. *De grat. et lib. arb.*, 18, 38 (PL, 44, 904).
48. *De Trin.*, XV, 31 (PL, 42, 1082).
49. *Confes.* XI, 2, 3 (PL, 32, 810 ; ed. M. Skutella, 265).
50. *Confes.* X, 29, 40 (PL, 32, 796 ; ed. M. Skutella, 239).
51. *Sermo* 128, 2, 4 (PL, 38, 715) : « Ut ergo ames Deum, habitet in te Deus, et amet se de te; id est, ad amorem suum moveat te, accendat te, illuminet te, excitet te. »
52. *Confes.* XII, 15, 20 (PL, 32, 833 ; ed. M. Skutella, 306) : « Quantum interest... inter justitiam justificantem, et justitiam quae justificatione facta est. »
53. *Ep.* 185, 9, 37 (PL, 33, 809 ; CSEL, 57, 33) : « Justus enim et justificans non est, nisi Deus. »
54. *De spirit. et lit.*, 1, 32, 56 (PL, 44, 237 ; CSEL, 60, 215).

It is said to be « the greatest gift[55] » of the Holy Ghost who is its « singular source[56] ». We are told to hold fast and forever in our minds the solemn truth that charity is diffused in our hearts by the Holy Ghost. This Pauline doctrine, contained in the Epistle to the Romans 5 : 5, is quoted a countless number of times in Augustine, defending the gratuity of the divine gift against the Pelagians, and for this purpose the said verse affords him a classical proof[57].

The Holy Ghost and charity are not identified in the writings of St. Augustine except metonymically. The third divine Person is the source, the cause of charity, and charity is the concomitant element, the effect. They must coexist : wherever the effect is found there too the cause will be present. Where charity is present in the soul there too is the inhabiting person of the Holy Ghost[58]. Charity is said to be inspired by the Holy Ghost[59], and to be « a certain aspersion » of the Holy Ghost in our hearts[60]. « When a person begins to have charity, he will have the Holy Ghost ; if he should not have it, he will be without the Holy Ghost[61] ».

Charity, therefore, is present in our souls not by human but by divine power which enables us to reach out to God and to attain Him not by our own strength but by His[62]. Because the moral precepts cannot be fulfilled without the aid of divine grace, man is constrained to acknowledge his own weakness and to seek the aid of the Savior. In this manner the constraints of the law lead man to faith, faith brings him hope and the Holy Ghost, the Holy Ghost diffuses charity in man's heart, and charity fulfills the law. And thus charity becomes the « fulness of the law[63] ». Man's eternal destiny is the result of a concatanation of causes : salvation results from the fulfillment of God's will by man and from the performance of good deeds ; these in turn are dependent upon charity, and charity is from the Holy Ghost, and the Holy Ghost is God from God. The circuit from heaven to earth, and from earth to heaven is consummated[64].

---

55. *De bapt.* V, 23, 33 (PL, 43, 193 ; CSEL, 51, 290) : « charitas, quod est maximum donum Spiritus Sancti. »

56. *In Io. Ep. tr.* 7, 6 (PL, 35, 2032) : « Hoc est proprium donum ; ipse Spiritus Sanctus est singularis fons. »

57. E. g., *Ep.* 145, 7 (PL, 33, 595 ; CSEL, 44, III, 273) ; *Sermo* 145, 4 (PL, 38, 793). Cf. P. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1937, p. 136-137, where the author points out that the passage of the Epistle to the Romans 5 : 5 : « the charity of God is poured forth in our hearts, by the Holy Ghost, who is given to us », is quoted over 150 times. See also A. M. Le Bonnardière, « Le verset paulinien Rom. 5 : 5 dans l'œuvre de saint Augustin », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, II, 657.

58. *Sermo* 169, 12, 15 (PL, 38, 923-24).

59. *De mor. Ecc.*, I, 17, 31 (PL, 32, 1324) : « charitas Dei, quae inspirata Spiritu Sancto... ».

60. *Sermo* 378 (PL, 39, 1673-4) : « Arrham habemus aspersionem quandam in cordibus nostris Spiritus Sancti. »

61. *In Io. Ev. tr.* 9, 8 (PL, 35, 1462).

62. *Ep.* 218, 2 (PL, 33, 990 ; CSEL, 57, 426) ; *Ep.* 145, 7 (PL, 33, 595 ; CSEL, 44, 272).

63. *Ep.* 145, 3 (PL, 33, 593 ; CSEL, 44, 268).

64. *Sermo* 156, 5, 5 (PL, 38, 852-3).

Although the diffusion of charity in the heart of man is intimately associated with the person of the Holy Ghost, it is a gift which proceeds from the Father ant the Son as well[65]. Augustine fully recognizes the principle that all extra-divine works are common to the three persons of the Trinity even if they are predicated usually of one[66]. If certain actions are appropriated to one person in preference to the other two, the reasons are to be sought in the eternal trinitarian processions. Charity is attributed to the Holy Ghost by reason of His peculiar procession and of His relationship on that account to the first two divine persons. For He proceeds from the divine will (as the Son does from the intellect as the Father's Word) and is the mutual love of the Father and the Son[67]. Hence the Holy Spirit is the subsisting Love and the Uncreated Gift of the Father and Son, whereas His appropriated product — charity — is the created and finite gift produced in the heart of man[68].

St. Augustine's doctrine on the origin of charity and his frequent allusion to Romans 5 : 5 can be better understood if they are considered in the perspective of the Pelagian heresy which provoked the emphasis placed upon this doctrine. The point of contention between the Bishop of Hippo and Pelagian naturalism was precisely whether charity was from God or from man. The Pelagians maintained that our knowledge of the law came to us from God, but that charity from ourselves. St. Augustine's answer is that charity which does not come from God cannot be true Christian virtue[69].

The Saint argues that if knowledge of the law comes from God and causes charity which is from ourselves, then that which is less is from God and that which is more is from ourselves. A paradoxical situation developes : without the knowledge of the law (which knowledge is from God) we cannot know, and yet without the gift of charity from God we can love[70]. « What is more stupid, yea more insane than to profess that knowledge which without charity puffs up is from God, and that charity which causes knowledge not to be puffed up is from us[71] ? »

If God is the cause of every salutary action because He supplies the power that is necessary to execute the action, what is the role of the human recipient under such causality ? Man is not merely a passive agent making use of the administrated power but a cooperating agent adding

---

65. *Sermo* 128, 2, 4 (PL, 38, 715).

66. *In Io. Ev. tr.* 110, 17, 3 (PL, 35, 1922) : « Inseparabilia namque sunt opera non solum Patris et Filii, verum etiam Spiritus Sancti. »

67. *In Io. Ev. tr.* 9, 8 (PL, 35, 1462) ; *In Io. Ev. tr.* 110, 17, 4 (PL, 35, 1923) ; cf. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, p. 383 ff.

68. *De Trin.*, XV, 31 (PL, 42, 1082) ; cf. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, 2 Auf., Freiburg im Br., 1929, II, 128.

69. *De grat. et lib. arb.*, 19, 40 (PL, 44, 905).

70. *Op. imp. contra Jul.*, I, 95 (PL, 45, 1112).

71. *De grat. et lib. arb.*, 19, 40 (PL, 44, 901).

his share of action in the production of the effect. The divine action and power antecedent to the action of the human will are those of God, and Him alone. Once man is aroused and moved, and finds himself in the process of action, God continues to work conjointly with the spiritual faculties of man. The effect may thus be ascribed entirely to God, or from the standpoint of man's cooperation as being the joint effect of God and man.

However, without God's instigation of the will and without His continuing cooperation in the process when man has already acceded to the divine solicitations, man can perform no deed that is conducive to life eternal[72]. « God performs many good deeds in man which man does not perform ; man however performs none that God does not cause man to do[73] ». When we deal with God's aid as it is applied to the free will and moves it salutarily, and try to distinguish what is God's and what is man's we enter into a domain where some things are pervious to man's understanding while others are veiled in mystery. Augustine, the genius of Western Christianity, came to such impasses in his doctrine on efficacious grace, free will, and predestination[74].

Summarily, charity which is the key-word in the salvation of man must originate with God because it is not a part of man's natural endowments. If God is the source of all good in the natural order, the more so in the gratuitous order. The will, the desire, the urge to do good emanate from Him who is goodness by essence. These acts of the will are nothing else but charity which is the mainspring of all our actions[75].

KINDS OF LOVE

In one of his sermons[76] St. Augustine carefully distinguishes between different kinds of love and goes to the trouble of explaining them. The love that has been hitherto spoken of as a gift of God is the divine love, whose most proper name is charity. Together with faith and hope, it forms the heart of the Christian religion and piety ; in a sense, it is even greater than they, because faith and hope are to no avail if this most excellent gift is wanting ; and if possessed, all the other divine gifts will not be wanting[77]. With charity one is just, without it unjust even if gifted with faith and hope. In final analysis the virtue of charity determines whether one is holy, lives in union with God, is one with Christ or not.

72. *De grat. et lib. arb.*, 17, 33 (PL, 44, 901).
73. *Contra duas ep. Pel.* II, 9, 21 (PL, 44, 586 ; CSEL, 60, 482).
74. Cf. G. DE PLINVAL, « Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin », *Rev. des Etudes Augustiniennes*, I, 1955, 345-379.
75. *Contra duas ep. Pel.*, II, 9, 21 (PL, 44, 586 ; CSEL, 60, 482).
76. *Sermo* 349 (PL, 39, 1529).
77. *Sermo* 349, 1, 1 (PL, 39, 1529) : « Ubi autem ipsa est, sola esse non potest ».

In contradistinction to divine love, stands human love which is subdivided into licit and illicit love. Licit human love is not culpable ; on the contrary, to be wanting in such love is reprehensible. This type of love surrounds us in our daily lives : a wife, children, friends, citizens are to be loved with such a love. In these relationships there exists a certain spiritual bond by which men are united in mind and heart. The expression of this bond is love. This kind of love does not belong to Christians exclusively, but is the common property of all men — infidels, Jews, Heretics. Do not also these men love their wives, children, brothers, neighbours, relatives, friends ? It is, therefore, natural and human to possess this love, for it serves an important purpose in society. In fact, such as are devoid of it should not be reputed men[78].

Illicit love, for example the love of another's wife, a prostitute, is sinful. In warning Christians against illicit love, the Bishop appeals, in the manner of St. Paul, to the doctrine of the Mystical Body of Christ[79]. Just as through licit intercourse man and wife become one body, so also through illicit intercourse man and prostitute are made one body. But this is unbecoming for one who is a member of Christ, one with His Body, and purchased by His blood. Furthermore such illicit love is a negation of the love of God and cannot coexist with it in the same soul[80].

Between licit and illicit human love is found what St. Augustine terms a *turpis amor* by which the spiritual faculty of the human soul debases itself by seeking as its end values lower than itself[81]. The soul by the innate power of its free will can tend downward or upward. By the very fact that it is spiritual and indestructible it must have a spiritual and indestructible good as its final end : God. No inferior or intermediate good must hinder it from tending toward the Supreme Good. In the vocabulary of the Bishop there is a proper (and almost technical) term to express this degradation of the human soul : cupidity. It is the root of all evils[82] : « you hear the Apostle saying that cupidity is the root of all evil[83] ».

Augustine defines cupidity as the love of seeking and obtaining temporal possessions. This does not mean that the possessions of this world and temporal things cannot be loved at all, but it does mean that our love cannot rest in them as in an end or make them the sole purpose of life, but must refer them to the creator[84]. Augustine's morality and

78. *Ibid.*, 2, 2 (PL, 39, 1530).
79. I Cor. 6 : 15-16.
80. *Sermo* 349, 3, 5 (PL, 39, 1530).
81. *De div. quæst.* LXXXIII, 35, 2 (PL, 40, 24) : « Est enim turpis (amor), quo animus se ipsa inferiora sectatur... ».
82. *Ibid.*
83. *Contra Fortunat. Manich.*, 2, 21 (PL, 42, 123 ; CSEL, 25, 101).
84. *De Trin.*, IX, 8 (PL, 42, 967-8) : « Aut cupiditate, aut charitate : non quo non sit (MS Lov. : non quod non sit) amanda creatura ; sed si ad creatorem refertur ille amor, non jam cupiditas ».

division of mankind revolve around two concepts : charity and cupidity. The terms stand out in his writings as two opposing poles, and mankind is divided, according as it possesses the one or the other, into two world-camps. « The hope of obtaining and keeping temporal things is charity's poison ; the diminution of cupidity is charity's nourishment ; want of cupidity is charity's perfection[85] ».

St. Augustine makes use of the term *amare* or *amor* indiscriminately for the love of God[86], of man (be it licit or illicit love), and of temporal things[87]. He defines sin as being an inordinate love of creatures[88]. The term *charitas* is hallowed, in its use, for the love of God, and of oneself and of neighbor for God's sake[89]. This is salutary love : it is conducive to eternal salvation[90]. The substantive *dilectio* is equated with *charitas* although it bears no technical character[91]. Even within the domain of charity there are degress of the perfection of love ; these are determined by the manner in which we love the object and by the intensity of that love. If the soul loving God is able to ascend the heights where she loves the Supreme Good and nothing else, she has attained the purest and consummate charity. The perfection of charity lies therein that the subject that loves and the object that is loved are in possession of an eternal element : the everlasting, spiritual soul embracing in love an eternal and immutable Spirit[92].

A VIRTUE

What is the nature of charity in the writings of St. Augustine ? The definition of charity is brought within the sphere of the definition of a virtue, or inversely virtue is defined in terms of charity[93]. The works of Plotinus failed to provide Augustine with an adequate definition of a

---

85. *De div. quæst.* LXXXIII, 35, 2 (PL 40, 25).

86. A. NYGREN, « Die Ehrenrettung von amor bei Augustin », *ΔΡΑΓΜΑ M.P. Nilsson dedicatum, Acta Inst. Rom. Regni Sueciae*, II, 1, Lund, 1939, 367-373 maintains that Augustine rescued and preserved the term « love » for the Christian world by indentifying love of God *(amor Dei)* with charity.

87. *Sermo* 142, 3, 3 (PL 38, 779) : « Amor mundi adulterat animam, amor fabricatoris mundi castificat animam ».

88. *Sermo* 21, 3 (PL 38, 143-4) : « Amando ergo creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius creatoris legem et voluntatem amando creaturam peccas ».

89. *Enar. in Ps.* 30, 5 (PL 36, 260) : « Amor Dei, amor proximi charitas est ».

90. *Sermo* 23, 13, 13 (PL 38, 160) : « Quidquid enim bene amas, charitate amas ».

91. *De Trin.*, XV, 18, 32 (PL 42, 1083) : « Ipsa vero dilectio sive charitas... ». *De div. quæst*, LXXXIII, 36, 1 (PL 40, 25) : « Hanc (charitatem) et dilectionem dici placet ».

92. *De Trin.*, XV, 18, 32 (PL 42, 1083) : « Charitatem voco, qua amantur ea quea non sunt prae ipso amante contemnenda : id est, quod aeternum est, et quod amare ipsum aeternum potest. Deus igitur et animus quo amatur, charitas proprie dicitur purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur ».

93. *Ep.* 167, 15 (PL 33, 739 ; CSEL 44, III, 602) : « virtus est charitas, qua id quod diligendus est diligitur ».

virtue[94], so that he borrows that of Cicero[95] : « *Virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus*[96] Cicero, in turn, was beholden for his definition to the writers of the early Stoa who envisioned the purpose of life as consisting in virtue, and consequently defined virtue as life according to nature[97]. Augustine would have given his full approval to this definition of a virtue if there were but a natural order. He asserts that the pagan by his natural reason alone could not know what was in accordance with that nature of man who was freed from the bonds of sin, raised to the dignity of a new life, and destined to eternal bliss by the power of the death of Jesus Christ[98].

St. Augustine did find a study of the four cardinal virtues among the Greek philosophers[99], but his Christian sense was able to reduce these to some phase of charity. His integration of these virtues into the Christian pattern of life involves charity as the focal point. Man's supreme end is happiness which lies in the attainment and fruition of the highest good. In this life as well as the next, if man is to unite himself with God, he must do this through charity. But here below, created in the midst of rational and irrational creatures, which can either serve and further him in the attainment of God or stem and obstruct him, he must be possessed with the four virtues[100].

Viewing the cardinal virtues from the vantage-point of charity, temperance is love that devotes itself wholly to the object that is loved ; fortitude is love which willingly suffers all on account of the object that is loved ; justice is love which gives itself to the service of the subject that is loved ; prudence is love that distinguishes correctly between that which is useful and harmful, and makes the right choice[101].

For St. Augustine there is no distinction between a natural virtue and

---

94. Cf. H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu*, Fribourg, 1926, p. 76 ; B. SWITALSKI, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine*, New York, 1946, p. 11 : « One cannot find in his writings (i.e. of Plotinus) any deep reflections on the definition of virtues, their division, natural relations, etc. ».

95. *De inventione*, 1, 2.

96. E.g., *De div. quæst.* LXXXIII, 31, 1 (PL 40, 20) ; *Contra Jul. Pelag.*, IV, 3, 19 (PL 44, 747). *De civ. Dei*, IV, 21 (PL 41, 128 ; ed. Dombart-Kalb, I, 170) : « Ars quippe ipsa bene recteque vivendi, virtus a veteribus definita est ». *Ibid.*, IX, 4, 1 (PL 41, 253) : ... eo quod nullum bonum volunt esse hominis praeter virtutem, tamquam artem bene vivendi, quae nonisi in animo est ». These words are remiscent of Seneca for whom not only the ethical part of philosophy but the whole of it consists in virtue. Frag. 17 : « Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars rectae vitae agendae non errabimus, si dixerimus philosophiam esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit ».

97. ὁμολογουμένας τῇ φύσει ζῆν. Cf. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, Westminster, Md., 1948, I, 394-95.

98. *Contra Jul. Pelag.*, IV, 3, 19 (PL 44, 747) .

99. Cf. B. SWITALSKI, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine*, New York, 1946, p. 12, 100. *De div. quest.* LXXXIII, 30 (PL 40, 20).

101. *Contra Jul. Pelag.*, IV, 3, 19 (PL 44, 747) : « Ideo justus ex fide Christi vivit. Ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter et juste, ac per hoc his omnibus veris virtutibus recte sapienterque vivit, quia fideliter vivit ».

a supernatural virtue since there is but one ultimate good toward which all virtue is ordained. A rational nature can have no other good than God. Virtue and charity coincide, or at least consort with each other, in the attainment of the highest good. Hence every virtue is impregnated in some way by the virtue of charity. Thus only he who has faith and charity can rightly have prudence, fortitude, temperance, and justice[102]. Since the purpose of virtue is to attain God, it can be defined through the prism of charity, for by charity we are united to God and attain Him consummately in the next world[103]. Wherefore, in a general way, the Bishop defines virtue as « charity by which, that which is to be loved, is loved[104] ». And elsewhere, he ingeniously defines virtue as an *ordo amoris*[105], crisply stating that « a brief and true definition of virtue is well-ordered love[106] ».

St. Augustine conceives charity as a « habit of the soul » rendering it good ; the new condition of man is thereby well-ordered toward God[107]. And thus charity cannot consist in some transient act alone but in some permanent reality pervading the soul and giving it a new abiding orientation from the one it had before[108]. Its general realm is the soul, specifically the will — the appetetive or voluntary faculty of the soul. Just as justification cannot be ascertained by any experimental means, so also charity is an invisible virtue and an invisible unction of the Holy Ghost[109]. If God infuses the virtue of charity into the soul of man it is with the purpose that man bring forth the fruits of charity[110]. Static charity is the

---

102. *De mor. Ecc.*, 15, 25 (PL 32, 1322) : « Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor itegrum se praebens ei quod amatur ; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur ; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans ; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens ».

103. *De mor. Ecc.*, I, 15, 25 (PL 32, 1322) : « Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit. nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem ».

104. *Ep.* 167, 4, 15 (PL 33, 739 ; CSEL 44, 602) : « Et ut generaliter breviterque complectar, quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur ».

105. A. Freemantle, « And Heaven Too », *The Commonweal*, LX (1954), no. 2, p. 38 states : « For me the greatest sentence ever uttered by a human being (outside Holy Writ) is St. Augustine's statement : « Virtue is the order of love ».

106. *De civ. Dei*, XV, 22 (PL 40, 467 ; ed. Dombart-Kalb, II, 107) : « Unde mihi videtur, quod definitio brevis virtutis, ordo est amoris ».

107. *De mor. Ecc.*, I, 6, 9 (PL 32, 1314) : « Nemo autem dubitaverit quin virtus animam faciat optimam ».

108. Van Roey, *De virtute charitatis*, Mechliniae, 1929, p. 102 : « Virtutem S. Doctor (Augustinus) vocat illam tantum animi habitum, qui ordinem et rectitudinem habet ad finem ultimum seu beatitudinem.

109. *In Io. Ev. tr.* 3, 12 (PL 35, 2004) : « Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus Sanctus ; unctio invisibilis, charitas illa quae in quocunque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest ».

110. *Confes.* IX, 11, 28 (PL 32, 775 ; ed. M. Skutella, 202) : « Ego vero cogitans dona tua, Deus invisibilis, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges admirabiles ».

fountain of dynamic charity. The fruits of the habit of charity is charity in action and behavior — *charitas in moribus*[111]. « Charity is now practiced in the good works of love[112] ». This is the charity that constitutes religion and piety[113].

UNITIVE POWER

In his work « On the Trinity », the profoundest piece of Christian speculative literature, St. Augustine analyzes the unitive quality of love, and discovers a certain vestige of the Trinitarian doctrine in it. Where there is love, three things are involved : namely, the one who loves, the object which is loved, and the act of love. The act of loving, says the Bishop, is a « certain life » *(quaedam vita)* which unites two objects : the one loving, and the thing loved, or at least seeks to unite them. Such is the nature not only of internal and spiritual love, but also of external and carnal love. In the case of spiritual love the uniting factor is a certain spiritual power whereby the subject, going outside of himself as it were in quest of the object, assimilates himself to it. « What does the soul », asks Augustine, « love in a friend except his soul ? And therefore there are three things : the one loving, the thing loved, and love[114]. »

It is characteristic of natural love to effect a certain oneness between the person loving and the one loved. When two persons are of the same mind and mutually love each other they become as it were one spirit[115]. Speaking of his own friendship, St. Augustine says that he felt his soul and that of his friend to be one in two bodies[116]. It is through unity of mind and harmony of aspirations that sweetness is brought to friendship[117]. But natural friendship is but a faint image of the true supernatural friendship. In the latter we adhere to God because we are united by an inward, spiritual bond of life, communicated to us by Christ, the Savior, and sealed by the Holy Spirit[118].

---

111. *Sermo* 350, 2 (PL, 39, 1534) ; *De mor. Ecc.*, I, 17, 31 (PL, 32, 1324) : « simplex et pura charitas Dei, quae maxime spectatur in moribus ».

112. *Ep.* 140, 25, 62 (PL, 33, 564 ; CSEL, 44, III, 207).

113. *Ep.* 167, 4, 14 (PL, 33, 739 ; CSEL, 44, III, 602) : « Nam et, major est in toto charitas, quam in illo, recte possumus dicere ; et, aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem quae pietas est ».

114. *De Trin.*, VIII, 10, 14 (PL, 42, 960) : « Quid est autem dilectio vel charitas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni ? Amor alicujus amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt : amans, et quid amatur, et amor. Quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur ? ...Quid amat animus in amico, nisi animum ? Et illic igitur tria sunt : amans, et quod amatur et amor ».

115. *In Io. Ev. tr.* 18, 5 (PL, 35, 1538) : « si ergo anima mea et anima tua, cum idem sapimus nosque diligimus, fit anima una... ».

116. *Confes.* IV, 6, 11 (PL, 33, 698 ; ed. M. Skutella, 62).

117. *Confes.* II, 5, 10 (PL, 33, 679 ; ed. M. Skutella, 31).

118. *Confes.* IV, 4, 7 (PL, 33, 696 ; ed. M. Skutella, 58) : « non est vera (amicitia), nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes sibi charitate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum ».

It is also the property of supernatural love that all upon whom the gift of charity is bestowed possess a unifying principle by the fact that wills animated by a new life and capacity are enabled to reach out toward, and adhere to, the same highest good. The descent of the Holy Ghost upon the Apostles serves as the most illustrious historical example of the unifying and transforming power of God. Through the charity which God diffused in the souls of men, the hearts and wills of an assembly of men were renewed, animated and made one, as it is revealed in the Acts (4 : 32). « Having received the Holy Ghost by whom spiritual love was inflamed in their hearts, by this very charity and fervor of the spirit, they have been formed into a oneness[119] ».

St. Augustine adduces some of these examples of the unifying power of charity in connection with the doctrine of the unity of the life in the most holy Trinity. If the charity possessed by men does not divide but unite them, how much more is the all-perfect charity of God a preserver and not a destroyer of His unity ? Because the Father and the Son have but a single mutual love which is at the same time self-subsisting and personal, they are one to the consummate degree in possessing identically the same nature[120]. « If in coming to God many souls are made one in charity, and many hearts are made one, what does the very source of charity not do in the Father and the Son ? Is it not true that the Trinity is one God[121] ? »

Love is, as was already noted, divine and human ; human love can be licit and illicit. Whatever the love, there will be one element common to them all : a power to unite[122]. Love is love because it unites the lover with the object loved. This is its essential characteristic. Charity is reserved to designate that union which takes place between the soul of man and the highest good : God. It is also, as we shall hear later, the bond of union between members and Head, or members and members in the Mystical Body of Christ. Its unifying power is said to be the *concordatissimum vinculum*[123], the *dulce et salubre vinculum mentium*[124], and the *unitatis sanctissimum vinculum*[125]. Scanning through Augustine's works we discover various other terms, such as *copulatio*[126], *gluten*[127], *junctura*[128], taken principally from the physical and visible world, to

---

119. *In Io. Ev. tr.* 40, 8, 5 (PL 35, 1684).
120. *In Io. Ev. tr.* 18, 4 (PL 35, 1538).
121. *In Io. Ev. tr.* 40, 8, 5 (PL 35, 1684).
122. *Sermo* 349, 2, 2 (PL 39, 1530) : « Omnia enim ista nomina habent necessitudinis vinculum, et gluten quodam modo charitatis ».
123. *Sermo* 312, 6, 6 (PL 38, 1422).
124. *Sermo* 350, 3 (PL 39, 1534).
125. *Contra lit. Pet.*, II, 80, 177 (PL 43, 314).
126. *De bapt.*, V, 23, 33 (PL 43, 193 ; CSEL 51, 290).
127. *Enar. in Ps.* 62, 17 (PL 36, 758) ; *Confes.* IV, 10, 15 (PL 32, 700 ; ed. M. Skutella, 65).
128. *Enar. in Ps.* 39, 1 (PL 36, 433).

portray impressively what takes place in the spiritual domain. Charity has become the very symbol of unity[129], for it is the function of charity to bring together and to unite as it is for cupidity to divide and separate[130].

The unitive office of charity is twofold : first it unites the possessor of it individually with the object loved, that is with God ; secondly, it unites all of those who love the same object into the same catagory. Herein lies the difference between the love of the world and the love of God : in the natural order, by loving created things we are divided, in the process of loving, into many parts according to the types of the objects that are loved ; in the supernatural order, we become one by loving the one supreme object[131]. Since the natural order is not autonomous but subject to the supernatural, man cannot ordinately love created beings without regard to the higher order : it is a subversion of order for inferior love to thwart the love due to the Supreme Being. This is an order not only of right reason but also of revelation contained in the commandment of God who orders continence, by which we withhold our love from creatures, as well as justice, by which we bestow it on the supreme object[132]. By loving God here upon earth we raise ourselves already now above the innate value of our existence to the level of the divine, and are, in a manner, even now united with the supreme object of our love in heaven[133]. But the earthly union is only a foreshadowing of the one that will take place in reality for all eternity.

The directive and unitive powers of charity are explained by St. Augustine in comparison with the properties of material bodies as understood by the physics of the age. Material bodies, as observation shows, have their own specific natures and corresponding laws which determine their proper place in relation to other bodies and account for their motions and directions. Each body tends to its proper place by the force of gravity which causes some of the objects to go downward and others to go upward. Thus the nature of a stone is to fall, but the nature of fire is to ascend. If disorder is injected into the proper gravity of beings, disquietude ensues until the order postulated by nature is restored. If oil is brought under water, it will be restless until it makes its way to the surface. Material beings only then find their tranquillity when they find

---

129. *Sermo* 269, 1, 3 (PL 38, 1286) : « Quae autem major est virtus pietatis, quam charitas unitatis ».

130. *Sermo* 265, 9, 11 (PL 38, 1224) : « Cupiditas enim cupit dividere, sicut charitas colligere ».

131. *Confes.* X, 29, 40 (PL 32, 796 ; ed. Skutella, 238) : « Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus ».

132. *Confes.* X, 37, 61 (PL 32, 805 ; ed. Skutella, 256) : « Quia nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, verum etiam justitiam, id est quo eum conferamus ».

133. *In Io. Ev. tr.* 32, 7, 9 (PL 35, 1645) : « Hic enim nascimur et morimur, hoc non amemus : charitate migremus, charitate sursum habitemus, charitate illa qua diligimus Deum ».

themselves in that condition which is proper to their beings by the laws of nature.

The soul's gravity is love. This is the psychological or psychologico-spiritual power which moves the soul in the direction of an object. « Every love », says Augustine, « has a force of its own. Love cannot be inactive in a lover, it cannot but lead him in some direction. If you would know the character of man's love, see whither it is leading[134]. » The diversity of loves is commensurate with the varieties of the types of objects that can be embraced by the will[135]. Through the power of loving the soul can move downward or upward according as the object of love is below or above man. If love diffuses itself only upon created objects, it descends into the abyss of the temporal, mutable, and the destructible. Such love is degrading and not in harmony with the excellence of an indestructible soul. It has its own name : cupidity. If love surges upward, it embraces God, the eternal, immutable and indestructible being. Such love is the Christian and God-given virtue of charity, and the object it reaches our for is consonant with the aspirations of an immortal soul[136]. Unlike material bodies and the laws of nature, the soul of man is free and can determine its course either in one direction or the other.

By virtue of the eternal law and by the power of grace the soul is endowed with a gravity which orients it toward its last end. The charity infused into the soul of man elevates it to a place where it can move toward its transcendent object — the highest good — in an appropriate and adaquate manner[137]. Created to the image and likeness of God and participating in His life through grace, the soul cannot find permanent and consummate satisfaction in any good that is below God. And, therefore, unless the soul is permanently orientated toward God, like the needle of a compass toward the north, the equilibrium of the soul is disturbed and is not restored until it is righted to God through charity. This is the profound meaning of those oft-quoted words of St. Augustine : « You have created us for Thyself and our heart is restless until it rests in the[138] ».

Charity effects not only the union of the subject loving and the object loved but also of those, among themselves, who love the same object. Such a union in the natural order is a moral union — one of mind and heart, will and sentiment — but in the supernatural order, where an ontological life-giving bond is involved, the union becomes an inner-

---

134. *Enar. in Ps.* 121, 1 (PL 37, 1618) ; cf. J. BURNABY, *Amor Dei : A Study of St. Augustin's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*, London, 1947, p. 94.

135. *Confes.* IV, 14, 22 (PL 32, 702 ; ed. Skutella, 70) : « Ubi distribuuntur ista pondera variorum et diversorum amorum et anima mea ? »

136. *Confes.* XIII, 7, 8 (PL 32, 847 ; ed. Skutella, 333) : « Quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum, et de sublevatione charitatis per Spiritum tuum ».

137. *Confes.* XIII, 9, 10 (PL 32, 848-9 ; ed. Skutella, 335).

138. *Confess.* I, 1, 1 (PL 32, 661 ; ed. Skutella, 1) : « quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ».

reality of the spiritual order. Just as many physical members animated by a soul form a body, so also many persons vivified by the same charity form a society, a corporate being, a body[139].

St. Augustine uses the term *compaginare* to designate the formation of members into one body both of the physical body and of the Mystical Body[140]. It is not only the object that is loved (i.e. God) that effects this corporate unity, but also the infused life of charity which is common to all forming the body *(compages)*. Thus all who are animated by charity form a single body ; but in a body there is compactness, unity ; unity in turn preserves charity. If one separates himself from the body compacted by charity, he himself is without charity[141]. Just as fire permeates many separate pieces of solid metal in a crucible and reduces them through its heat into a single element, so charity pervades the soul of the multitudes in order to make but one organism of them. The analogy is carried further : the iron is inseparable from its heat, but is one molten mass ; charity, too, is not separable from the one body which it forms[142].

A sequel to this spiritual corporate oneness is that men who form it and possess the unifying life of charity must manifest it in good deeds and action toward one another[143]. It also follows that whatever good or virtue one member possesses all the other members possess for «charity causes that which each member has in the body to belong to all the members of the body[144]. » Vision is proper to the eye, but does it not belong to all the members of the body, in which those members are ? Whilst here upon earth in the kingdom of charity this is not yet realized in fullness, it will be so in the perfected kingdom of charity in heaven, where « there will be no envy of unequal charity[145]. » Charity does not terminate its function in the present life. The body formed of men united by the bond of charity here below will continue its existence hereafter, united by the same charity, although its members will be transmuted into the perfect, forming an immutable and glorious body[146].

---

139. *Confes.* X, 3, 3 (PL 32, 780 ; ed. Skutella, 211) : « Sed quia charitas omnia credit, inter eos utique, quos connexos sibimet unum fecit ».

140. *Confes.* I, 7, 12 (PL 32, 666 ; ed. Skutella, 9) : « qui dedisti vitam infanti, et corpus, quo ita ut videmus instruxisti sensibus, compegisti membris... ».

141. *Enar. in Ps.* 30, 1 (PL 36, 239) : « Charitas autem compagem facit, compages complectitur unitatem, unitas servat charitatem, charitas pervenit ad charitatem ».

142. *In Io. Ep. tr.* 10, 5, 3 (PL 35, 2055) : « Quomodo ipsa compaginata est in unum, sic omnes quae ex illa pendent, unum facit, et quasi conflat illos ignis. Aurum est, conflatur massa, et fit unum aliquid : sed nisi fervor charitatis accendat, ex multis in unum conflari non potest ».

143. *In Io. Ev. tr.* 66, 13, 2 (PL 35, 1809) : « Ad hoc ergo nos dilexit, ut et nos diligamus invicem : hoc nobis conferens diligendo nos, et mutua dilectione constringamur inter nos, et tam dulci vinculo connexis membris corpus tanti capitis simus ».

144. *In Io. Ev. tr.* 67, 13, 2 (PL 35, 1812).

145. *Ibid.*

146. *De pec. mer. et remis.*, I, 1, 1 (PL 44, 109 ; CSEL 60, 3) : « Ipsa charitas in qua in uno incommutabili unum sumus in melius commutandi ».

UNION WITH GOD

In a striking passage contained in his Letter to Honoratus — better known as *De Gratia Novi Testamenti Liber*[147] — Augustine deals with the natural superiority of the human nature over other created beings and treats of its elevation by grace and charity. A rational nature excels over irrational beings because it is endowed with a capacity for happiness, but does not contain it within itself. It must seek to satiate its craving for happiness elsewhere, outside of itself. Happiness must consist in the possession of good. There are innumerable goods which can bring satisfactions and contentment to the heart of man, but in order to render the soul completely and perfectly happy the good sought must be of such quality as to fill the heart with satiety. If it is not within him it must be outside him, but it must exist. If such a good should not exist the craving of man's soul, the highest value in man, would be proof of disorder. Of the goods that lie outside man only an immutable and infinite good can quench the thirst of the soul. It is in the power of the free will of man to reach that good, or not, to choose the immutable good or in its stead some other object which it seeks under the guise of good. The conversion of the will to the supreme good is a virtue, aversion from it is a vice.

Since human nature proceeds by creation from God, it cannot be evil in itself, but like all of God's creatures is good. Having a spiritual component, human nature is superior to all purely corporeal natures. For example, the soul is more noble than light, which is the most excellent of corporeal beings. The dignity of the soul does not lie in quantity, since it has no tri-dimensional bulk, but in a certain spiritual power with which it is endowed. The power of intelligence, being a faculty of the spiritual soul, is superior to the images drawn from corporeal sense. The intellectual knowledge of man and his volitional power differ essentially from those of animals.

The excellence of the soul thus far considered is native to it, but it is able to rise above this plane of its own goodness by participating in a good that is proper to a superior nature. This can, in some measure, be illustrated by an analogy taken from beings inferior to man. Corporeal natures, such as soil, water, and air, can be ennobled by partaking of the perfection of some higher corporeal being. Add light to them and they become more excellent than they were in themselves. So also incorporeal, rational beings are raised above the excellence and powers inherent in them by participating in the perfections of a pure spirit — even

147. *Ep.* 140, 23, 56 (PL 33, 561-2 ; CSEL 44, 202-203).

God Himself. The elevation of man's being takes place when the new life of grace and charity is infused into his soul ; it is then that he begins to adhere to God « by a most pure and most holy love.[148] »

In His condescension God allows men to participate in His goodness ; more than that He has established the order in which man partakes of such goodness as the only valid one that is conducive and necessary for the attainment of that good which is all-satiating. But, on the other hand, He does not force His gifts and goodness upon men. It lies in the power of man's free will to accept His generous offer. Even if men undertake the means to participate in the divine life whilst here on earth but fail to develope that life to its maturity by good works and virtue, they will not be allowed to participate in the glories of the consummate life in heaven. If rational creatures are devoid of this participation in the life of God, they are without the nuptial garment in which God wants them to be dressed already in His earthly kingdom[149]. Without charity men cannot be in the possession of the life of grace ; they cannot reflect His image in their souls[150].

We gain some knowledge of the invisible God from the visible world through reason. We attain a higher knowledge of Him through faith. But it is through charity that we unite ourselves to God and possess Him. «You do not see God ; love Him and you have Him[151]. » Those departed from this life who are separated from Him forever cannot have charity any more[152]. Through charity we come to God, inhere in Him, and are enlightened by Him[153]. Charity, therefore, is directly related to God : He constitutes the essential and supreme object of this virtue.

The soul of St. Augustine gives vent to a realization of this intimate relationship, founded on charity, between the soul and God, and this he does with the conviction of one who has wandered far from God. « Thou, God, be my inheritance ; I love Thee, wholly do I love Thee, with my whole heart, with my whole soul, with my whole mind do I love Thee. Of what use will everything be to me that Thou shalt give me outside of Thee ? To love God gratuitously is to hope for God of God, to hasten to be filled with God, to be satiated with Him. He suffices for Thee ; apart from Him nothing is sufficient for Thee[154]. »

---

148. *Ibid.* : « ipsius creatoris fiunt participatione meliores, cum ei cohaerent purissima et sanctissima charitate ».

149. *Ibid.* : « qua (charitate) omnimodo si caruerint, tenebrescunt, et obdurescunt quodammodo ».

150. S. CUESTA, « La concepción agustiniana del mundo a traves del amor », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 355-56.

151. *Sermo* 34, 3, 5 (PL 38, 211).

152. *Ep.* 140, 23, 57 (PL 33, 562 ; CSEL 44, 203) : « ab illa charitate aversi ».

153. *Ep.* 140, 23, 58 (PL 33, 562 ; CSEL 44, 204) : « accedere ad Deum, et illuminari, et inhaerere illi per charitatem ». *Ibid.*, 21, 53 (PL 33, 560 ; CSEL 44, 199) : « Amor quo anima inhaeret Deo... ».

154. *Sermo* 334, 3 (PL 38, 1469).

The effect of charity is expressed not only in terms of participating in God's nature but also as a certain cohabitation of God with man. « If charity does not dwell there, God does not dwell there[155]. » The indwelling of God in man through charity is not in order that God may have a place to stay but in order that the life of the soul may be sustained and nourished by Him[156]. St. Augustine distinguishes clearly between the inbeing of God in all things in the natural order of creation and the living of God in man as in his temple through charity. By His omnipresence God contains all things maintaining them in existence and conserving them, by His inhabitation He animates and fosters the supernatural life of grace and charity[157].

The gift of charity is infused into the soul of man together with the gift of faith. By the latter we are converted to God and enlightened by Him[158], by the former united and assimilated to Him. If man is justified, however, and is through this process in possession of faith and charity, he has not yet attained his goal but merely put in the right direction and in possession of the right means to reach that goal. First the soul must turn to Him from whom it came, and this is accomplished by grace consorting with charity. Then, animated and fortified by God's powers, it must see the light in His light, live its life in His life, exercise its will in accordence with His will, and thus be perfected and made happy[159].

The gift of charity is not stationary or inactive but grows with deeds of love which emanate from it as water does from a mainspring[160]. « Make daily progress in this love praying and doing well in order that by the aid of Him who commands and gives it, it may be nourished and increased until becoming perfect it perfects you[161]. » Thus the image of God which is received in the incipient stage of the reborn life of man becomes a perfect image of God in consummate union with the all-beatifying and highest good[162].

How is charity related to God ? Charity is seated in the will whose mainspring it is. Since all human acts proceed from the will they are affected by charity. Moreover, it is proper for the will to seek that which is good, or to seek evil but under the guise of good. Seeking good, it cannot help but seek that good which is the highest. God is the highest

---

155. *Enar. in Ps.* 149, 4 (PL 37, 1951).
156. *In Io. Ep. tr.* 9, 4, 1 (PL 35, 2045) ; *Annot. in Job.* I, 38 (PL 34, 878).
157. Cf. S. J. GRABOWSKI, *The All-Present God : a Study in St. Augustine*, St. Louis, 1954, pp. 179 f.
158. *Ep.* 140, 23, 57 (PL 33, 562 ; CSEL 44, 203).
159. *Confes.* XIII, 4, 5 (PL 32, 847 ; ed. Skutella, 331).
160. *Ennar. in Ps.* 149, 4 (PL 37, 1952) : « Tu crescis ex Deo, non ille ex te ».
161. *Ep.* 189, 2 (PL 33, 854 ; CSEL 57, 132).
162. *Ep.* 140, 23, 57 (PL 33, 562 ; CSEL 44, 203) ; *Sermo* 178, 10, 11 (PL 38, 965-6) cf. L. A. KRUPA, *Obraz Bozy w Czlowieku wedlug Nauki św. Augustyna*, Lublin, 1948, pp. 150 ff.

good, He is the sum-total of all good. Considering ultimate goals, we should not seek anything that is below God ; nor can we seek anything that is above Him. For it is dangerous to seek anything below God, and nothing can be found above Him[163]. It should be the supreme wisdom of man's life to seek God first and above all, and see in Him that indispensible good which imparts its goodness to everything else that is good in the universe so that nothing can be good which excludes Him. *Prius diligite Deum*[164].

Genuine piety will blossom out in a gratuitous love of God. We cannot expect any reward from God that would be a compensation outside of Himself. God rewards with the best and highest reward ; there can be no reward which can compare with Himself. He, therefore, is the reward of those who love Him. Behold there is God, the creator, and the earth whiche created. We may rejoice in the beauty and grandeur of the earth on account of the creator, but we cannot love the earth so as to have the creator replaced by His work. Loving the earth, which is inferior to the spirit loving it, the spirit is debased and becomes earth ; for we become what we love. Loving a superior spirit we are elevated and participate in His excellence : in a word, we become divine. If, therefore, we rejoice because God gives us the earth how much more must we rejoice because He gives us Himself in love[165]. »

Charity extends itself also to men ; it is that virtue « by which we love God and our neighbor[166]. « A good life », says St. Augustine, « consists in this that those things are to be loved which must be loved, namely God and neighbor, and in the manner in which they are to be loved[167]. » As to the manner in which they are to be loved, God must be loved for His own sake, and the neighbor for God's sake. Besides loving one's neighbor one must also love oneself since the love of oneself is the measure of the love of one's neighbor. Here again God is loved for His own sake, whereas we love ourselves on account of God[168]. The love of oneself is not Christian charity if the love of God is impaired by it : if God is loved less because we love ourselves, we have not the right kind of love. In other words, whoever loves himself not in God but in himself has not the charity of a just man, but the vanity of a proud man[169]. « Love God and learn there to love yourselves, so that, when loving God you love yourselves, you may securely love your neighbor as yourselves[170]. »

St. Augustine furnishes us with an answer to the question, much

---

163. *De mor. Ecc.*, I, 8, 13 (PL, 32, 1316).
164. *Sermo* 90, 10 (PL, 38, 566).
165. *Sermo* 91, 3, 3 (PL, 38, 568).
166. *Sermo* 350, 2 (PL, 39, 1534).
167. *Ep.* 137, 5, 17 (PL, 33, 524 ; CSEL, 44, 121-22) ; *Ep.* 167, 5, 16 (PL, 33, 739 ; CSEL 44, 604).
168. *De doctr. christ.*, III, 15, 23 (PL, 34, 74).
169. *Sermo* 365, 2, 2 (PL, 39, 1527).
170. *Sermo* 90, 6 (PL, 38, 563).

desputed among theologians, whether one can possess certainty that he has fraternal charity[171]. He teaches that upon carefully examining our consciences we may know[172], and have confidence[173], nay even be certain *(securi)*[174] of being in possession of charity, and thus also of the state of justice in our souls. This opinion does not stand in oppositon to the doctrine of the Council of Trent which defined against Luther that man could not have « the certitude of faith » with regard to the possession of justice[175]. The Council did not have in mind to disavow the various other opinions which were entertained by theologians participating at the Council on this subject[176].

The love of any object, which is created, finite, temporal, changeable must not be an impediment to the love of God, the highest and all-satiating good, but it should be a stepping-stone to that love. If the beauty of the human body is pleasing to man it should lead him to praise its maker. If the soul of man is appealing, beautiful and good, it can be loved but in God. Even the noblest in man, the immortal soul, cannot be loved in itself because it is mutable and can obtain its immutability in God[177]. A fortiori is this true of all material beings which are much inferior to man because they are temporal, mutable and perishable. If we love them we become subject to them, and being under their spell we cannot rightly pass judgment upon their value but mistake them as an end whereas they should serve only as a means[178]. How trenchantly is the love of charity relating to God and creatures expressed in this sentence of the Confessions : « For too little doth he love Thee, who loves anything with Thee, which he loveth not for Thee[179]. »

He who knows how to love God with his whole soul and heart will know how to love his own soul, and he who knows how to love his soul will know how to love his neighbor[180]. Faultly self-love was the perdition of the first man. The sin of self-love in Adam consisted in this that he cherished his own will above God's. He who truly loves God prefers the will of God to his own, and thus learns to love himself truly by not loving himself. To love oneself without regard to God's will is to love oneself in oneself and not in God, and this is perversion[181].

---

171. Cf. J. GALLAY, « La conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus in Primam Joannis », *Rev. des Etudes Augustiniennes*, I (1955), 19.
172. *In Io. Ep. tr.* 6, 10 (PL 35, 2025) ; *ibid.*, 8, 12 (PL 35, 2043).
173. *In Io. Ep. tr.* 6, 4 (PL 35, 2021).
174. *In Io. Ep. tr.* 5, 10 (PL 35, 2017) ; *ibid.*, 6, 10 (PL 35, 2026).
175. DENZINGER, *Enchiridion*, n. 802.
176. Cf. VAN DER MEERSCH, « Grâce », *Dict. de Théol. Cath.*, VI, 1619.
177. *Confes.* IV, 12, 18 (PL 32, 700 ; ed. Skutella, 67).
178. *Confes.* X, 6, 10 (PL 32, 783 ; ed. Skutella, 216).
179. *Confes.* X, 29, 40 (PL 32, 796 ; ed. Skutella, 238) : « Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat ».
180. *Sermo* 90, 6 (PL 38, 563).
181. *Sermo* 96, 2,2 (PL 38, 585-6).

There are, therefore, three distinct but correlated objects to which charity is referred : namely God, self, and neighbor. There are two precepts : the first is to love God, the second is to love one's neighbor as oneself[182]. The whole decalogue is founded upon these two precepts[183]. Notwithstanding the three objects and the two precepts of charity there is but one charity and one giver thereof. Wherefore the charity by which we love our neighbor is not diverse from the charity by which we love God[184]. In this doctrine St. Augustine is in accord with the teaching of the early Fathers preceding him[185]. Theologians attempt to explain the unity of the virtue of charity in diverse ways[186].

UNION WITH CHRIST

If, in addition to the love of God and the love of neighbor, there is a *charitas Christi*[187], the latter is reducible to the *charitas Dei*. St. John's solem words that « the Word was made flesh » is equivalent to saying that the Son of God has become the Son of man. The Son of God and the Son of man designate one and the same person possessing a divine and human nature[188]. Just as the union between body and soul in the constitution of man does not form two persons but only one, so also a union between the Word and the assumed human nature[189] does not constitue a new person or supersede the person of the Word[190]. Loving Christ we love the person that subsists in both natures. Since there is only one person and that person is divine, the love we accord to Christ is the same that is accorded to the Father, Son and the Holy Ghost.

In the Incarnation Christ descended in order that we may ascend in the elevation of our nature. He partakes of our human nature in order that we, while retaining our own nature, may partake of His divine nature[191]. However the assumption by Christ of a human nature did not degrade Him for He did not lose what He was, whereas our participation in His

---

182. Mt. 22 : 37-40 ; *Enar. in Ps.* 140, 2 (PL, 37, 1816).
183. *Ep.* 167, 5, 16 (PL, 33, 739 ; CSEL, 44, 604).
184. *Sermo* 265, 8, 9 (PL, 38, 1223).
185. Cf. T. BAROSSE, « The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis », *Theological Studies*, XV (1954), 355-388.
186. Cf. H. LENNERZ, *De Virtutibus Theologicis*, 5th ed., Rome, 1947, p. 324.
187. *Ep.* 61, 1-2 (PL, 33, 228-9 ; CSEL, 34, I, 222-24).
188. Cf. J. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin*, Freiburg, Schw., 1954.
189. St. Augustine, as well as St. Thomas, referring to the human nature alone in Christ call it « man » *(homo)*. Cf. L. SEILLER, « Homo assumptus », *Wissenschaft und Weisheit*, XIV (1951), 160-63. Modern theologians disapprove of the terminology on the grounds that *homo* designates the nature and the personality, whereas Christ only assumed a human nature.
190. *Ep.* 140, 4, 2 (PL, 33, 543 ; CSEL, 44, 163-64).
191. *De Trin.*, IV, 8, 12 (PL, 42, 890).

nature elevates us[192]. The Word being immutable cannot be changed for the worse, whereas we being mutable can be changed for the better. The union of the human flesh with the Word takes place through the rational soul of Jesus Christ[193].

If the Son of God by assuming a human nature has become the Son of man, it is not to be thought impossible for man to become the adopted sons of God. By the very fact that man participates in the divine nature of the Word, man becomes the child of God[194]. In order to attain participation in the divine nature and sonship in the family of God man must be reborn by a spiritual birth[195]. There is a difference between the elevation of the first man to the level of the divine life and that of his fallen children. The protoparent was raised in creation from an unsullied natural condition to the glories of the supernatural state, but lapsed mankind must be transformed from the abyss of original sin to the heights of the divine justice[196]. The supernatural elevation is the foundation upon which must be built the structure pointing toward the beatific vision of God. On account of its mutability the human soul cannot be just, wise and happy unless it participates in an immutable and eternal good[197].

Jesus Christ is the just one and the justifier ; we have been justified by His grace as a result of His passion and death[198]. His life has become the life of the reborn in grace and charity[199]. Just as the life of Christ is real to Him it is also real to all the members that participate in it ; although it does not manifest itself to the senses, nevertheless it is an invisible reality affecting the souls of men. Reborn souls live by this life not only during their sojourn here upon earth, but will continue to live the eternal life by its salvific power.

Now this new and hidden life of the soul which is a spiritual participation in the life of Christ is rooted in charity[200]. Those who are reborn in Christ belong no longer to themslves but to Christ. Bound to Him by charity they no longer belong to themselves but live for Christ, just as Christ who by His divine life was one with the Father loved Him and performed His will[201]. Thus through charity we adhere to Christ, live His life, are made one with Him. Through effective charity also we conform our will to His will doing good and fulfilling the precepts[202].

---

192. *Ep.* 140, 4, 11 (PL 33, 542 ; CSEL 44, 162).
193. *Ep.* 140, 4, 12 (PL 33, 542 ; CSEL 44, 163) ; cf. *In Io. Ev. tr.* 47, 10 (PL 35, 1738).
194. *Ep.* 140, 4,11 (PL 33, 542 ; CSEL 44, 162).
195. *Ibid.*
196. *Ep.* 140, 30, 73 (PL 33, 570 ; CSEL 44, 221).
197. *Ep.* 140, 31, 74 (PL 33, 571 ; CSEL 44, 221).
198. *Ep.* 185, 9, 39 (PL 33, 810 ; CSEL 57, 34).
199. *Ep.* 140, 24, 62 (PL 33, 564 ; CSEL 44, 207).
200. *Ep.* 140, 25, 62 (PL 33, 564 ; CSEL 44. 208) ; *ibid.*, 25, 62 (CSEL 207).
201. *Ep.* 140, 28, 68 (PL 33, 568 ; CSEL 44, 215).
202. *Ep.* 140, 26, 63 (PL 33, 565 ; CSEL 44, 211) : « Hoc totum agitur cum in hac peregrinatione fides per dilectionem operatur ».

In a certain passage of his work *On the Trinity*[203], St. Augustine shows at length how all things point to the one mediator and how He reunited all men who have fallen away from God. The diversified events of the Old Testament receive their unity from the fact that they point to the one who was to appear in the future as the savior of all men. Men strayed from a unity and became divided ; they were again to be reduced to a unity. The aberration of men was from the one true God to whom while they adhered they were one, when they parted with Him through their iniquities they became many. It was congruous that the appearance of these divisions grown into a multiplicity should herald the advent of the one, and that men delivered from the many encumbrances which divided them should again become one. Many were the sins which brought death to the soul, and were to bring death to the body, but one died to erase them all. Believing in His resurrection and arising with Him in spirit we become one with Him through justification.

This *One* to whom all the events of revelation point is the Mediator between God and men, Jesus Christ, the sacrificial lamb of the New Testament. Through His life, passion and death we have been reconciled with God. To Him we adhere, Him we possess, through and in Him we are reborn, justified and made one. Thus mankind has unity in its physical origin ; unity in its elevation to the sonship of God ; unity in its fall ; unity in its restoration ; unity in its terrestrial institution of salvation ; unity in its mystical organism of life ; unity in the heavenly life of the saints.

If it is said that we are made one with Christ, there is an essential difference in the unity between Christ and His heavenly Father on the one hand, and Christ and the Apostles together with the faithful on the other hand. By virtue of Christ's union with the Father, Christ can say : I and the Father are one[204] ; by virtue of His union with the Apostles and the faithful, Christ can say : I and they are one body[205], because the head and the body form but one body. Christ is the head, whereas the faithful form the body[206]. The Father and the Son are one because they possess one and the same substance. The Father, Son and the Holy Ghost can be in us as indwellers, but we cannot be of one substance with them[207].

Yet Christ wants men to be one with the Father, Son and the Holy Ghost[208], but through Him *(in ipso)*[209]. Original sin has severed the bond

---

203. IV, 7, 11-9, 12 (PL, 42, 895-6).
204. John 10 : 30 : « Ego et Pater unum sumus ».
205. *De Trin.*, IV, 9, 12 (PL, 42, 896) : « Ego et ipsi unus, quia caput et corpus unus est Christus ».
206. *Ibid.*
207. *In Io. Ev. tr.* 110, 17, 1 (PL, 35, 1920).
208. John 17 : 21 : « Ut omnes unum sint ».
209. *De Trin.*, IV, 9, 12 (PL, 42, 896.)

of charity and disunited mankind from God. Moreover it left free reins to concupiscence and cupidity. And thus, severed from a unifying object and goal, men divided themselves according to their many inclinations, desires and loves. From their ways of iniquity and cupidity they have been redeemed by the mediator and restored to unity. This unity effected by the merits of the God-Man has a twofold foundation. First on account of the human nature of Christ, man can become one with Him according to that nature. For in as much as He is man, He is the mediator, in as much as He is the Word, He is not the mediator, but equal to the Father and the Holy Ghost[210].

Secondly, there is a union of wills which have as their ultimate object eternal bliss. And thus a single spirit, a single soul, as it were, is formed by the common glow of charity just as masses of iron are molten and purified in the crucible of fire into one body of steel[211]. « As the Father and the Son are one not only in equality of substance, but also in will ; so also those between whom and God Christ is the mediator are one not only because they are of the same nature but also because they are of the same communion of love[212]. » When the Father, Son and the Holy Ghost are said to be in us, dwelling in our hearts as in a temple, this indwelling results from grace and its consort, charity[213]. Both expressions : « God is in us » and « we are in God » refer to the natural order as well as to the supernatural order in which the faithful through grace are made partakers of the divine nature[214]. For God is in such not only preserving them but also enlightening their intellects and affecting their wills[215].

Charity by its very nature serves rather the common than the individual good[216]. It unites the individual to God and to Christ, and perpetuates this union in the vision of God. But it also unites all men into a body in order to provide for the salvation of all[217]. Christian religion not only promotes the increase of the supernatural life in the individual but strongly inculcates zeal for the growth of the spiritual life of all men, especially of those already united in one body. The union of all members in a body is brought about by charity[218]. This virtue is the

---

210. *Confes.*, X, 43, 68 (PL, 32, 808 ; ed. Skutella, 261).

211. *De Trin.*, IV, 9, 12 (PL, 42, 896) : « per eadem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodam modo igne charitatis conflatam ».

212. *Ibid.*

213. *In Io. Ev. tr.* 49, 11, 10 (PL, 35, 1745) ; *ibid.*, 110, 17 (PL, 35, 1920) : « Sunt quippe ipsi in nobis, tamquam Deus in templo suo : sumus autem nos in illis, tamquam creatura in creatore suo ».

214. *In Io. Ev. tr.* 49, 9 (PL, 35, 1745).

215. *Ibid.*

216. *Ep.* 140, 25, 62 (PL, 33, 564 ; CSEL, 44, 207) : « Charitas in commune magis quam in privatum consulens ».

217. *Ep.* 140, 25, 63 (PL, 33, 565 ; CSEL, 44, 210) : « id est non commoda privata sectantes, sed in commune, ubi salus omnium est, consulentes ».

218. *In Io. Ev. tr.* 32, 7 (PL, 35, 1645) : « Unitas enim membrorum charitate concordat ».

life of hearts by which men live in communion with each other[219].

Charity, therefore, is the great instrument born of God through the merits of Christ for the unification of all men. Men who love God and mutually love themselves form a city of God, a society of Christ. As every city must be governed by laws and subject to authority, so also the city of God has precepts and laws and a founder. Its head is Christ ; its supreme law is charity ; its God is charity[220]. Whoever is full of God is full of charity and if many are full of charity they form a city of God. If men wish to belong to the communion of the people of God, they must become citizens of this city of God. If they remain outside it they cannot have communion with God[221].

ONENESS WITH THE MYSTICAL BODY

Charity unites all members to form the Church, the Body of Christ. He who loves and adheres to Christ's Body will possess the Holy Ghost who is the soul of the Body of Christ. And possessing the Holy Ghost one must possess charity for these are inseparable. It is true that each member has not all the charismatic gifts of the Holy Ghost by the fact that he possesses the divine person, for He bestows them in various measure to various members. Yet because of the communion of life and of the Body's oneness, that which one member has belongs to all the members of that Body.

St. Augustine adduces an example taken from the human body. The eye alone has the capacity and task of seeing for the body to which it belongs ; but does the eye see for itself alone ? Does it not see for every member of the body ? Indeed, it sees for the hands, the feet, and for the other members. The eye does not turn itself away from a blow which is aimed at the foot. The hand alone works in the body, but does it work only for itself ? It works for the eye too ; for if a blow is aimed at the face, the hand will not say « I shall not move because it is not aimed at me ». « We have, » says St. Augustine, « the Holy Ghost if we love the Church : we love her, however, if we remain in its unity and charity.[222] » Like St. Paul, he reminds the listeners that charity is superior to all chrismatic gifts[223]. They should have it and they shall have all[224].

---

219. *Ep.* 140, 24, 63 (PL 33, 565 ; CSEL 44, 210) : « Haec est vita cordium, qua vivimus in saeculum saeculi, ab initio fidei usque ad finem speciei ». Cf. A. MAXSEIN, « ' Philosophia cordis ' bei Augustinus », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 358-371.

220. 1 John 4 : 8.

221. *Enar. in Ps.* 98, 4 (PL 37, 1261).

222. *In Io. Ev. tr.* 32, 7, 8 (PL 35, 1645).

223. 1 Cor. 12 : 7-13 : 3.

224. *In Io. Ev. tr.* 32, 7 (PL 35, 1646) : « Ipsam habeto et cuncta habebis ».

By the same token that charity unites us with God, it also unites us with Christ ; and by the same token that it unites us to Christ, it unites us one with another in the Mystical Body of Christ. Such is the nature of the order instituted by God : union of all men seeking God cemented by charity, forming an institution on earth and animated into a body. Charity must encompass God, Christ and man. Some one could say that his religion consists in the love of God, meaning God the Father. But if one loves at all he cannot love the Father alone, but must also love the Son. If one admits loving the Father and the Son, he must also love our Lord Jesus Christ, loving Christ, the Head of the Mystical Body, he will also love the members of the Head of the My tical Body. If he does not love the members, he cannot love the Head. For « His members are the Church of God[225]. »

Or, we may proceed with the lowest order and proceed upward to attain God in charity. This virtue is the foundation for the social doctrine of the equality of all men. Gilson sums up Augustine's social teaching (if it may be called so) in the words : *opta aequalem*[226]. The one I love is my equal, and I am equal to the one I love ; that is the reason why I love him as myself[227]. And if one properly loves his brethren, who are members of Christ's Mystical Body, he will love Christ. If one loves Christ, one necessarily loves the Son of God who is Christ. If one loves the Son of God, he will also love the Father[228].

Charity is the unitive bond which unites many to form not only the Body of Christ but also the Church. The Mystical Body of Christ is at the same time the visible Church of Christ, that is to say the Catholic Church, the *Catholica*. Augustine knows one only such Church. Those who are members of the visible and sacramental Church are members of Christ's Mystical Body. Moreover, charity is the mark distinguishing between those who inwardly, truly and really are members of Christ's Body and those who apparently are members of it but who, devoid of charity, in truth do not inwardly constitutute it. All members of the Church are united in one visible society, all are bound by a common faith, all participate in the same sacraments, all eat of the eucharistic body and blood of Christ, yet they are inwardly divided into those who have charity and those who have it not[229].

Whether a member of the visible Church is actually sanctified by grace and the concomitant charity is a thing which in many cases only God can know. Man cannot for certain be aware of who is a living member

---

225. *In Io. Ep. tr.* 10, 3 (PL 35, 2055).
226. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1949, p. 179.
227. *In Io. Ep. tr.* 8, 8 (PL 35, 2040) ; cf. M. Comeau, « Le commentaire de la Prima Joannis », *Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 163.
228. *In Io. Ep. tr.* 10, 3 (PL 35, 2055).
229. *Ad Donat. post Collat.*, I, 20, 27 (PL 43, 669).

of the Body of Christ and who is not because he cannot fathom the soul of others. But in many instances it is evident that men within the pale of the visible Church, the Body of Christ, are outside of it by their manner of living[230]. Such is the case with manifest sinners who are not visibly separated from the Church, but who remain members of it. Sinners do not form in the true sense the Body of Christ, for they are not united to it by that internal and life-giving bond which is charity.

Besides sinners there are others who are manifestly wanting in charity. Such are schismatics, who dissociate themselves from the Church of Christ. Just as heretics, being opposed to the body of truths, are outside the one truth-bearing Church, so also schismatics, transgressing against the unity of the one Body, sever themselves from the membership of the one Church of Christ. Heretics sin against the oneness in mind and schismatics against the oneness in heart. Both sinners and schismatics sin against the same charity, each in their own way : sinners default the gift of charity by their way of life, schismatics breaching the unity of the Church, the Body of Christ, sever thelmseves from that body outside of which there is not charity[231].

In the controversy of the Donatist faction the word « charity » is substituted for the word « unity » because charity and unity are so closely associated in the psychology and ecclesiastical terminology of St. Augustine that they can be used indiscriminately in treating of the Mystical Body as a whole. The Bishop reasons that where there is unity among the members, there is charity, and where there is charity there is unity. Charity is the cause of the unity of the Church, unity is the direct effect of charity. The Church as a whole can never be without charity anymore than it can be without the Holy Ghost. Yet in the Church, which is the Body of Christ, there are external and internal bonds. Wherefore it is possible for individual members to be bound to it by external ties without actually being united to it by internal ties, e.g., the bond of charity.

Charity in its unitive power is thus analogous to faith. The same faith unites people into a body of the faithful. Faith is an internal act and its meritorious value derives from the internal act of the individual who makes it. But it is also an external act in as much as all who embrace that faith are joined into a society of men professing the same truths. It makes for a oneness of mind ; charity for a oneness of wills brought about by loving the same object.

Charity is a gift of God, a virtue of the soul, a power imbedded in the will. By the act which emanates from such a will animated by charity we love God for His own sake and our neighbor for the sake of God. Its

---

230. *Contra lit. Petil.*, II, 80, 17 (PL, 43, 314).
231. *In Io. Ep. tr.* 7, 11 (PL, 35, 2035) ; *Enar. in Ps.* 122, 1 (PL, 37, 1630).

life-giving power is rooted in the virtue, the habit, in the abiding spiritual element ; its meritorious value in the act proceeding from the virtue. By both elements — the abiding and the active — we are united to God, the highest good, and to Christ, as true members of God's kingdom and true membres of the Body of Christ. Nevertheless, like faith, charity is not only an internal and life giving bond, but also an external tie binding men who belong to the communion of the Catholic Church into a society for the atainement of a common goal.

There are three substantives of which St. Augustine makes metonymic use in his defense of the Catholic Church against the Donatist schism : the Holy Ghost, charity and unity. These three terms have the sequence of cause and effect : the Holy Ghost is the source of charity, and charity is the cause of unity. But the Bishop freely substitutes one for the other, and accuses the schismatics of sinning against either the Holy Ghost, or charity, or unity. The Holy Ghost is the soul of the one Body of Christ dwelling in it as in a temple. Each soul is a temple of the Holy Ghost, but also corporately taken all the souls constitute a temple of the Holy Ghost. Charity is the internal bond by which all men are united to the Body of Christ. It belongs to the nature of a body formed of many members, united by the cement of charity, and animated by a spirit, to be an organism and as such to have unity.

As stated, the key-words in the controversy with the Donatists are the Holy Ghost, charity, and unity. In reference to the Holy Ghost, Augustine argues that those who are outside of the Body of Christ do not possess the Holy Ghost, who « is not received except in the Catholic Church[232] ». « Let them not seek the Holy Ghost except in the Body of Christ[233] ». Being separated from the Church they may possess some things that rightly belong to the Body of Christ, as the Donatists validly administered the sacrament of baptism, but they do not possess the Holy Ghost who, as the soul, is confined to the Body of Christ[234]. As a principle of life and unity he has compacted the diverse and widely spread peoples of the earth into a single body by diffusing the one and the same charity into their hearts. For this reason both unity and catholicity are distinctive marks of the Church of Christ. Just as the tower of Babel made many languages of one, so the Holy Ghost made one language of many[235].

If those separated from the Church have not the Holy Ghost, they will likewise not have charity because both are inseparable. The fact that schismatics did not remain in the Church's unity is sufficient evidence

---

232. *De bapt.*, III, 16, 21 (PL, 43, 148 ; CSEL, 51, 212).
233. *Ep.* 185, 11, 50 (PL, 33, 815 ; CSEL, 57, 43).
234. *Sermo* 269, 1, 2 (PL, 38, 1236).
235. *In Io. Ev. tr.* 6, 1 (PL, 35, 1429).

that they are devoid of charity[236]. Although the Holy Ghost is the soul of Christ's Body the created bond by which he binds the faithful together is charity[237]. They may possess other gifts of the Holy Ghost such as faith and hope ; to them may also be given the charismatic gifts of which St. Paul speaks[238]. All of these are indeed great gifts but without charity they are of no avail for salvation. One may even undergo martyrdom but if this in done outside of the Body of Christ it cannot be meritorious for eternal life. « Add charity and all will be of benefit, take away charity, the rest has no value[239] ».

Salvation cannot be obtained except in and through the Body of Christ. Christ who is by excellence the just one and the justifier, justifies is own Body[240]. Since no one can be a member of His Body without charity, there can be no righteousness without charity[241]. No one can be just and pleasing to God who is separated from the Body of Christ. Just as a member that is amputated from a living body can no longer participate in the life of the spirit animating that body, so too a member severed from the Body of Christ cannot have the Holy Ghost, charity or the life of justice. These are the properties of the Body of Christ[242].

The sacraments rightfully belong to the Church but they may also be found outside of the Church. Thus the sacrament was validy administered by the Donatists. But charity, like unity itself, is by its nature indivisible, and can only be the exclusive property of the one true Church. As long as one who is within the Church has genuine charity he cannot be moved from the Catholic Church. If someone who is outside the Church begins to have charity he will find his way into the Church[243], for whoever comes into the Church has charity[244]. « Christian charity cannot be preserved except in the unity of the Church[245]. »

Those who separate themselves from the Church transgress not only against the Holy Ghost and charity, but also against the unity of the Body of Christ. The whole Christ is the Head and the Body[246]. Schismatics divide the Body of Christ[247]. Severing themselves from the unity of the Church, they also sever themselves from the bond of charity[248].

236. *Sermo* 138, 3, 3 (PL, 38, 764).
237. *In Io. Ev. tr.* 6, 1, 10 (PL, 33, 1429).
238. 1 Cor. 13 : 1-3.
239. *Sermo* 138, 2, 2 (PL, 38, 764).
240. *Ep.* 185, 9, 40 (PL, 33, 810 ; CSEL, 57, 35).
241. *De Serm. Dom. in monte*, I, 15, 13 (PL, 34, 1236).
242. *Ep.* 185, 9, 42 (PL, 33, 811 ; CSEL, 57, 36-37).
243. *Enar. in Ps.* 21, 19 (PL, 36, 176).
244. *In Io. Ev. tr.* 6, 23 (PL, 35, 1435).
245. *Contra lit. Pet.*, II, 77, 171 (PL, 43, 311).
246. *Enar. in Ps.* 54, 1 (PL, 36, 662).
247. *De Serm. Dom. in monte*, I, 5, 13 (PL, 34, 1236).
248. *Ep.* 173, 6 (PL, 33, 755 ; CSEL, 44, 644) : « Foris autem ab Ecclesia constitutus, et separatus a compage unitatis et vinculo charitatis, supplicio punireris ».

« Charity is not possessed except in the unity of the Church[249]. » « We have charity if we embrace the unity[250]. »

> « The Catholic Church alone is the Body of Christ, whose Head is the Savior of the Body. Outside of this Body the Holy Ghost does not vivify any one ; ... no one is a partaker of divine charity who is an enemy of unity. Those who are outside the Church, therefore, have not the Holy Ghost ; ... Who, therefore, desires to have the Holy Ghost should take care not to be outside the Church[251]. »

CELESTIAL UNION

In the Mystical Body of Christ here on earth the reborn live an internal life of faith, hope and charity for the purpose of attaining an everlasting life. As the faithful form a terrestrial religious society here upon earth so also the blessed will form a celestial kingdom which is but a continuation of the kingdom below[252]. But will those bonds by which men have been united in this life be carried into the next ? Will they continue to be united by faith, hope and charity ? When the blessed see what they once knew by believing, faith will necessarily cease. And likewise when they shall have attained God and with Him all the blessings of the future which they have ardently desired and longed for on earth, there will be no need for hope. Then St. Augustine asks « what about charity ? Is it possible that it exists at present and will not exist then ? If, we hope whilst believing and not seeing, how (much more) shall we love when seeing and beholding ? Therefore, there will be charity, but it will be perfect[253] ».

Although the grace of justification is a gratuitous gift of God[254], it is still possible for us to merit and get a reward. Just as the justice of some is greater than the justice of others[255], so also charity is greater in some than it is in others. Charity can be nourished and augmented only in this life[256], but when it has attained its consummation in heaven it will retain that degree of perfection for all eternity[257]. The measure of the perfection attained here below is determined by the will of God[258]

---

249. *Sermo* 265, 9, 11 (PL, 38, 1223).
250. *Contra lit. Pet.*, II, 77, 171 (PL, 43, 312).
251. *Ep.* 185, 11, 50 (PL, 33, 815 ; CSEL, 57, 43).
252. *Ep.* 138, 3, 17 (PL, 33, 533 ; CSEL, 57, 43).
253. *Sermo* 158, 9, 9 (PL, 38, 867).
254. *Ep.* 185, 9, 39-41 (PL, 33, 810-1 ; CSEL, 57, 34-36).
255. *Ep.* 167, 3, 13 (PL, 33, 738 ; CSEL, 44, 601).
256. *Sermo* 332, 3 (PL, 38, 1462).
257. *Sermo* 156, 15, 16 (PL, 38, 858).
258. *Enar. in Ps.* 56, 1 (PL, 36, 661).

and the zeal of man[259]. The perfect charity of life eternal will be free from all the encumbrances of sin and united to God in beatific fruition[260]. The blessed then will contemplate forever the immutable reality of God face to face, and, in all peace and tranquillity, will love what they praise and praise what they love[261].

As one star differs from another in brightness, so also the dwellings of the blessed in heaven will differ in luminousness. The intuitive vision of God possessed by one saint will be greater than that accorded to another. The degree of our possession of God in heaven will depend on the degree of our union with Him here below. The greater the charity in this life, the greater will it be in the future life ; and the greater the charity in heaven, the greater will be its eternal bliss. But there will be no envy on account of the inequality or reward for charity will reign supreme in all[262].

*
* *

Let us summarize the role of charity in our salvation from its inception to ist consummation. The charity by which we, as adopted children of God, congruously love God and our neighbor on account of God is infused into our hearts in baptism fruitfully administered ; or if justification can take place extra-sacramentally, in the moment of our justification. Cleansed of original sin and of personal sins (if there are such) we are at the same time incorporated into the Body of Christ. The bond which binds us to Christ the Head and to the other members forming His Body is charity ; by virtue of this gift we are able to love God and Christ as God above all things as well as the actual and potential members of Christ's Body on account of God.

The degree of our union with Christ is not the same in all the members of the Body of Christ but is greater or lesser according to the degree of charity that unites us to the Head[263]. One with Christ through charity we are to bear fruit which in turn increases the virtue of charity in our souls and makes our union more intimate with Christ[264]. By growing in charity we become more God-like, for the object of our love transforms us into itself, and more Christ-like, for the life of the Head, like a blood-stream, circulates more vigorously the more healthy the member is and the more capable it is to receive its fulness.

The Church of life eternal will continue to be united by the bond of a

---

259. *In Io. Ep. tr.* 9, 4, 1 (PL 35, 2045).
260. *Retract.*, I, 7, 4 (PL 32, 593 ; CSEL 36, 31) ; *Ep.* 167, 5, 17 (PL 33, 740 ; CSEL 44, 605.)
261. *Ep.* 140, 26, 63 (PL 33, 565 ; CSEL 44, 211).
262. *In Io. Ev. tr.* 67, 13, 2 (PL 35, 1812).
263. *Sermo* 332, 2 (PL 38, 1462).
264. *Confes.*, XII, 14, 19 (PL 32, 833 ; ed. Skutella, 305).

never-failing and ever-glowing charity. The Church here below is marred by the coexistence of sinners with the just but it will be relieved of such in its eternal existence because there will be no room for such as are without the garment of charity. The Church of heaven is without blemish and hence full of charity. Just as the sacred humanity of Christ will eternally remain united hypostatically with His divinity so too the blessed will forever form His Mystical Body and partake of the eternal bliss prepared for the children of God. They will form the spiritual house of God, the city of God, the eternal kingdom, the celestial Jerusalem, the eternal Body of Christ. The union of the blessed will be consummated by perfect charity. For she is the life of hearts and the bond of souls not only in this life but also in the next. Now will begin the communion of a certain divine and heavenly kingdom[265] of which « the king is truth, the law charity, the mode eternity[266] ».

Stanislaus J. Grabowski
Detroit, Michigan, U. S. A.

265. *Ep.* 140, 26, 63 (PL, 33, 565 ; CSEL, 44, 210).
266. *Ep.* 138, 3, 17 (PL, 33, 533 ; CSEL, 44, 145).

NOTES

LA PRÉTENDUE RÉÉDITION DES ŒUVRES DE St AUGUSTIN A PARIS EN 1515

C'est à Johannes Amerbach, ou plutôt Amorbach, — *toties nobis laudandus* disait Schönemann[1] — que revient le mérite d'avoir le premier imprimé les œuvres complètes de saint Augustin. Ce travail fut achevé en 1506[2].

On a prétendu parfois qu'une seconde édition des *Opera* par Amerbach aurait vu le jour à Paris en 1515, et aurait même été répandue en Allemagne. C'est ainsi que E. Kähler a émis l'hypothèse que Karlstadt aurait basé sa publication du *De spiritu et littera* sur cette édition. Mais il ne put consulter aucun exemplaire de cette réédition. Pour en prouver l'existence, il se contente de renvoyer à la *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum* de Schönemann, où l'on peut lire, en effet : « Deest huius editionis memoria in Maettario. Commemorant eam Colonienses, notat Catalogus Bibl. Bodleianae. In Germania vix unum eius exemplar inveniri putem, nec in Gallia quidem, nisi in bibliothecis obscurioribus lateant. Certe Cat. Bibl. Reg. Paris. eam ignorat[3]. » Schönemann ne citait donc cette seconde édition que parce qu'elle était mentionnée dans le catalogue de la *Bodleian Library* et à la page 760 de la *Magna Bibliotheca Ecclesiastica*, éditée à Cologne en 1734. Quelle est la valeur de ces deux témoignages ?

Il se trouve que l'indication du catalogue de la bibliothèque d'Oxford est basée sur l'erreur d'un bibliothécaire. Celui-ci trouva sur les rayons de sa bibliothèque, sous le N° BS. 165-173, la collection éditée en 9 volumes par Amerbach en 1506. Toutefois, le vol. IV, comprenant le *De Civitate Dei*, avait disparu et avait été remplacé par le vol. des Sermons de saint Augustin, publié à Paris par Josse Badius, en 1515 : ce volume avait

---

1. C. SCHÖNEMANN, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum*, t. II, Leipzig, 1794, p. 8-363 (PL.47, 9-198). Nous empruntons plusieurs détails à cet ouvrage classique. Instructif est également l'art. de J. DE GHELLINCK, *La première édition des « Opera omnia S. Augustini »*, dans *Misc. Gessleriana*, Anvers, 1948, p. 530-547, qui se base surtout sur A. HARTMANN, *Die Amerbach Korrespondenz*, t. I (1481-1513), Bâle, 1942. Voir aussi : J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*, t. III, Gembloux-Paris, 1948, p. 339-484.

2. C. OUDINUS, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis, adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis a Bellarmino, Possevino, Labeo, Gulielmo Caveo, Ludovico Elia du Pin, et aliis omissis*, t. I, Leipzig, 1722, p. 934 : « Primus igitur Joannes Amerbachius huic collectioni vigilias suas, operamque haud vulgarem posuit, tanta diligentia, ut Opus anno 1586 (= 1506) applausu omnium eruditorum Basileae completum fuerit ».

3. T. II, 1794, p. 86 (P.L. 47, 55). — E. KÄHLER, *Karlstadt und Augustin, der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera, Einführung und Text*, Halle-a.-S., 1952, p. 54-55 : « Zugänglich war mir freilich der Pariser Nachdruck nicht so dass ich ausdrücklich auf den hypothetischen Character meiner Annahme verweisen möchte ».

reçu la cote BS. 168. En conséquence, le bibliothécaire nota sur la fiche du catalogue : « D. Aurelius Augustinus, episc. Hipponensis... Opera IX Tom. per Amerbachium, etc. Bas. 1506, et Par. 1515 BS. 165, 166, 167, etc. ».

En 1918, on fit l'acquisition du volume original avec le *De Civitate Dei* et on lui attribua le N° BS. 168 de la collection Amerbach, tandis que le vol. de Badius devenait BS. 173*. C'est donc l'erreur du bibliothécaire qui a fait naître l'idée d'une seconde édition d'Amerlach[4].

Le second témoignage invoqué par Schönemann est celui des éditeurs de la *Magna Bibliotheca Ecclesiastica*, dont un seul volume parut à Cologne en 1743. Mais ceux-ci déclarent avoir « lu » que cette édition existait, en indiquant comme source C. Oudin (Leipzig, 1722), L. Ellies Du Pin (Paris, 1689) et G. Cave (Londres, 1688)[5]. Or, il est exact que ces auteurs mentionnent la seconde édition d'Amerbach ; mais Oudin en avait pris connaissance en lisant les ouvrages de ses prédécesseurs[6], et à son tour, Ellies du Pin allègue Cave comme source digne de foi[7], tandis que le chanoine anglais avait consulté le catalogue de la *Bodleian*[8]. Nous en revenons ainsi à la première erreur, celle du bibliothécaire d'Oxford. C'est donc par Cave que la légende de l'existence de cette édition s'est propagée jusqu'à nos jours[9]. Avant lui on n'en trouve aucune trace[10].

L. Smits.

Udenhout, Pays-Bas.

---

4. Nous sommes reconnaissant à M. J. Gaine, qui nous a signalé cette erreur.

5. *Magna Bibl. eccl.*, p. 760 : « Haec editio, quae tomis novem comprehensa fuisse *legitur*, Parisiis recusa est anno 1515 ». Voir pour l'indication de leurs sources p. x 3r.

6. C. Oudinus, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis...*, t. I, Leipzig, 1722, p. 935 : « Unde prima illa Amerbachii editio, quae tomis novem fuisse comprehensa *legitur*, Sermonibus et Epistolis praetermissis, non nisi imperfecta esse potuit, licet illa Parisiis anno 1515 recusa fuerit ». Voir pour ses sources l'introduction sur Ellies du Pin et Cave.

7. L. Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. III, Paris, 1689, p. 820-821 : « L'édition des œuvres de saint Augustin a été un des premiers ouvrages considérables que les imprimeurs aient mis sous la presse. Amerbach l'entreprit en 1495. Cette édition gothique fut suivie de celle de Bâle en neuf volumes de l'an 1506 et de celle de Paris en 1515 ». Dans la 2e édit. du t. I en 1690 il ajouta le livre de Cave à ses sources : « Enfin entre tous ceux qui ont traité des auteurs ecclesiastiques parmi les protestants, il n'y en a point qui l'ait fait avec tant d'étendue et d'exactitude que Guillaume Cave, chanoine de Windsor en Angleterre... C'est l'ouvrage le plus ample et le plus exact que nous ayons sur cette matière ».

8. G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. I, Londres, 1688, p. 252 : « Inter varia Operum Augustini Editiones praestant Basil. 1529, 1543, 1556, 1569, Venet. 1571, 1584, 9 vol. in-8°, Antwerp. (per Theologos Lovanienses) 1577, Colon. 1616, Paris. 1515, 1586, 1635. A la page V il indique ses sources : « Nec melioris notae catalogos neglexi, tum Bibliothecarum publicarum, Oxoniensis, Leydensis, etc. tum privatorum, Thuanae, Heinsianae, Arundellianae, etc... ».

9. Par ex. G.-W. Panzer, *Annales typographici ab anno MDI ad annum MDXXXI continuati post Maittarii aliorumque doctissimorum virorum curas in ordinem redacti, emendati et aucti*, t. VIII, Nurnberg, 1800, p. 26 : « Divi Aurelii Augustini Opera (iuxta Amerbachianam descripta) Tom. IX, Parisiis, 1515. fol. — Schönemann l. c. II, p. 86 ».

10. On ne la trouve pas mentionnée dans les ouvrages de Ph. Labbe, *De scriptoribus ecclesiasticis quos attigit R. Bellarminus philologica et historica dissertatio*, t. I, Paris, 1660, p. 26 ; ni de A. Possevinus, *Apparatus Sacri ad Scriptores veteris et novi Testamenti, Eorumque Interpretes, Synodes, et Patres Latinos et Graecos*, Venise, 1603-1606 (nous avons consulté l'édition de Cologne, 1608, p. 263) ; ni dans les listes de A.-A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estienne*, Paris, 1837 ; Ph. Renouard, *Bibliographie des éditions de Simon de Colines* 1520-1546, Paris, 1849 ; Idem, *Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste* 1462-1535, Paris, 1908.

POUR LE DOSSIER « AVGVSTINVS MAGISTER »

Ce sont les recherches de F. Chatillon[1] et G. Bardy[2] relatives à la formule d'éloge « *post apostolos ecclesiarum magister* » qui m'inspirèrent le titre donné aux trois volumes publiés à l'occasion du *Congrès international augustinien de* 1954 : AVGVSTINVS MAGISTER. Les membres du comité d'organisation acceptèrent à peu près à l'unanimité cette suggestion que je soutenais alors un peu témérairement, sans recherches préliminaires de ma part. Les précieux témoignages rassemblés ensuite par M. Pierre Courcelle et publiés en tête du volume des *Actes*[3] m'ont quelque peu rassuré, et personne à ma connaissance dans les très nombreux comptes rendus de ces volumes n'a critiqué le choix de ce titre. Je propose aujourd'hui trois autres témoignages en faveur de ce titre.

Le premier est tiré du sermon : *Puto fratres quod meam sarcinam...* qui aurait été prêché par Héraclius en présence d'Augustin lui-même. Il est vrai que l'authencité de ce texte reste douteuse, il faut donc le citer sous réserve[4]. Tout au long le disciple s'excuse et se justifie de devoir parler en présence de son Père et de son Maître, et de quel Maître !

> « Nam beatissimus Pater qui hoc mihi pondus imposuit, scio quia pro me orare non desinit... Sine dubio, fratres, qui jussit ut hoc feram, orat ut perferam... Cumque Scriptura dicat, Loquere, senior : decet enim te (*Eccli.* 32,5) ; Pater dicit, Loquere, junior : delectat enim me... Suscepi enim nuper officii necessitate compulsus ; quia hoc munus effugere non habebam. Sed facile est absentis MAGISTRI locum suppleat quicumque discipulus : arduum vero est atque difficile docere condiscipulos sub MAGISTRO ; tali praesertim MAGISTRO, cujus verbis ex eo est major auctoritas, quod docentem linguam vita comitatur... Inspice, Pater pie et MAGISTER bone. Interroga linguam, et testimonium prodat tibi cordis affectum. Quidquid tibi in nostro sermone placuerit, agnosce, quia tuum est : quidquid autem displicuerit, ignosce, quia meum est... »

Augustin aurait donc été qualifié de son vivant de MAGISTER par son disciple et successeur : Héraclius. L'évêque d'Hippone s'était déjà vu décerner ce titre par Paulin et Therasia[5].

---

1. F. CHATILLON, *Le plus bel éloge de saint Augustin*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. V, 1949, p. 234-237.
2. G. BARDY, *Post apostolos ecclesiarum magister*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. VI, 1950, p. 313-316.
3. P. COURCELLE, *Le « maître » Augustin*, dans *Augustinus magister*, t. III, *Actes*, p. 9-11.
4. Ce sermon est publié d'après l'édition des Mauristes dans P.L., 39, 1717-1720. Le P. Dekkers fait encore précéder la nomenclature des deux sermons couramment attribués à Héraclius de la note : *Sermones dubii*, cf. *Clavis patrum*, p. 74, nos 387 et 388.
5. Cf. *Epist. ad Augustinum* 114, dans CSEL, t. XXXIV, 2, p. 497, 2. M. P. Courcelle qui a relevé cette référence p. 11, note 3, de sa communication citée *supra* à la note 3, après vérification dans la correspondance entière d'Augustin, précise n'avoir trouvé *magister* en intitulé que dans cette lettre.

Le second texte se trouve dans la *Praefatio* de l'*Expositio in Psalterium* de Cassiodore[6]. Dans un long paragraphe ce dernier rend hommage et paye son tribut à Augustin :

> « Tunc ad Augustini facundissimi Patris confugi opinatissimam lectionem, in qua tanta erat copia congesta dictorum, ut retineri vix possit relectum quod abunde videtur expositum. Credo, cum nimis avidos populos ecclesiaticis dapibus explere cupit, necessario fluenta tam magnae praedicationis emanavit. Quocirca memor infirmitatis meae, mare ipsius quorumdam psalmorum fontibus profusum, divina misericordia largiente, in rivulos vadosos compendiosa brevitate deduxi : uno codice tam diffusa complecteus, quae ille in decadas quindecim mirabiliter explicavit. Sed ut quidam de Homero ait (*Macrobius*, lib. 3, *Satunarl.*, cap. 3) : Tale est de ejus sensu aliquid subripere, quale Herculi clavam de manu tollere. Est enim litterarum omnium MAGISTER EGREGIUS ; et, quod in ubertate rarum est, cautissimus disputator. Decurrit quippe tanquam fons purissimus, nulla faece pollutus ; sed in integritate fidei perseverans, nescit haereticis dare unde se possint aliqua colluctatione defendere : totus catholicus, totus orthodoxus invenitur ; et in Ecclesia Domini suavissimo nitore resplendens, superni luminis claritate radiatur. Quaedam vero noviter inventa, post tam MIRABILEM MAGISTRUM sola Domini praesumptione subjeci... ».[7]

Le troisième témoignage que je voudrais citer est extrait de l'*Historia romana*, livre XIII, 1, de Paul Diacre (VIII^e s.)[8] :

> « Igitur imperator Honorius dum vires... (suit un texte tiré d'Orose)... hos omnes Honorius optima religione magnaque Constantii industria superavit merito sane nam his diebus praecipiente Honorio favente Constantio sopitis apud Africam haeresis pax ecclesiis redditur. (ligne 16) In qua fulgentissimus tunc apud Ipponi regium TOTIUSQUE MAGISTER ECCLESIAE florebat Augustinus. »

Cette dernière formule me paraît devoir être rapprochée de la formule plus ancienne qui fut appliquée d'abord à Origène par Didyme et Jérôme[9], et que nous voyons réapparaître à l'adresse d'Augustin au IX^e s. sous la plume de Godescalc d'Orbais et au XII^e en trois textes de Pierre le Vénérable[10] : *post apostolos ecclesiarum magister*. G. Bardy terminait sa note[11] relative à cette formule en se demandant si Godescalc était le premier à l'avoir appliquée à Augustin. Je crois que l'éloge d'Augustin par Paul Diacre tel que nous le trouvons sous une forme plus brève, tronquée il est vrai des mots importants *post apostolos* nous permet d'affirmer que déjà au VIII^e s. Augustin est qualifié de MAGISTER ECCLESIAE. Il n'est donc pas impossible que l'on retrouve un jour la formule de Godescalc dans des textes antérieurs au IX^e s.

G. FOLLIET, A.A.
Paris.

---

6. P.L., 70, 9. Cassiodore qualifie Augustin de *magister* dans deux autres passages des *Institutiones*, I, 1, 4 et I, 22. Passages trouvés par P. Courcelle et cités dans sa communication : Le « *maître* » *Augustin*, à la p. 10, notes 3 et 4.

7. Ce texte mérite d'être cité tout au long : à première vue il paraît avoir inspiré certaines formules de l'office de saint Augustin au Propre des chanoines et religieux de l'ordre augustinien.

8. *Monumenta G. H.*, t. II, « Antiqu. auct., livre XIII, I (p. 196).

9. Voir *supra*, note 2.

10. Voir *supra*, note 1.

11. Voir *supra*, note 2.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1954 [1]

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

246. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par T. Van Bavel, dans *Augustiniana*, t. IV, 1954, p. 516-542.

247. *Les études contemporaines sur saint Augustin en Pologne*, par Waclaw Eborowicz, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1139-1153.

Bonne présentation des ouvrages ou articles de revue (ceux-ci, plus nombreux) écrits en polonais ou en d'autres langues par des polonais, sur saint Augustin, entre 1918 et 1935. L'auteur suit un ordre méthodique : 1. Textes augustiniens, édités ou traduits. 2. Biographie de saint Augustin. 3. Doctrines philosophiques, théologiques ; enfin pédagogie et philologie. Beaucoup de ces études ont paru à l'occasion du centenaire de 1930 qui a redonné à l'augustinisme polonais un élan prometteur.

F.-J. T.

248. *Travaux scandinaves sur saint Augustin*, par François-Raymond Refoulé, O.P., dans *Augustinus Magister*, II, p. 1129-1137.

Les travaux les plus importants sont d'ordre théologique et se rattachent à l'école de Lund. Ils portent moins sur des ouvrages d'Augustin que sur des *thèmes* où s'opposent l'esprit païen ou grec et l'esprit chrétien : en particulier celui de l'amour comme source de morale (eros et agapè) ; et celui du péché et de la grâce. D'après ces auteurs scandinaves, saint Augustin a interprété les doctrines évangéliques à l'aide des notions platoniciennes. Les travaux et ouvrages ainsi analysés sont cités en note, éditions et traductions.

F.-J. T.

249. *Augustinusstudiën tijdens de laatste* 25 *jaar*, par J.-B. Valvekens, O. Praem., dans *Augustinus. Bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte* 354-1954. « Pro nostris », Brabantse Circarie der Norbertijnen, Averbode, 1954, p. 9-23.

L'A. n'établit pas de liste bibliographique proprement dite des études sur Augustin parues pendant les vingt-cinq dernières années ; mais retenant celles qui lui semblent les plus importantes, il cherche à en dégager les orientations nouvelles qui s'y font jour.

---

1. Ce bulletin a été rédigé avec le concours de A.-C. de Veer, F.-J. Thonnard, M.-A. Devynck, G. Folliet, F. Refoulé et P. Fraenkel.

250. *Historiografia de la « Ciudad de Dios ». De* 1928 *a* 1954, par Juan-Manuel DEL ESTAL, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, Numero extraordinario de homenaje a San Agustin en el XVI Centenario de su nacimiento, 354-13 novembre-1954. *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, 2 vol., El Escorial, 1955, t. II, p. 647-774.

L'A. mentionne, dans l'ordre chronologique de leur parution, 1928-1954, toutes les publications qui concernent la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Le répertoire se divise en quatre paragraphes : I. Ediciones criticas, II. Traducciones, III. Antologias, IV. Estudios. Il comporte 404 numéros. Chaque titre est pourvu soit d'un résumé du sujet, soit d'une recension empruntée, dans sa langue originale, à d'autres revues et donne, s'il y a lieu, la référence à divers comptes rendus.

D'autres renseignements bibliographiques peuvent être trouvés dans :

251. *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité*, sous le titre *Saint Augustin*, par Th. CAMELOT, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXXVIII, 1954, p. 340-345.

252. *Bibliographie de l'année* 1954, sous le titre *Augustinus*, dans *L'Année philologique*, t. XXV, paru en 1955, p. 23-32.

253. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. VI, 1954, *passim*.

II. — TEXTES

254. *Aurelius Augustinus Auswahl aus « De civitate Dei »*. par Max ZEPF, coll. Heidelberger Texte, B. 27, F.-H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1954, 15×20, 134 p..

255. *Wörterverzeichnis mit Erläuterungen zu Aurelius Augustinus Auswahl aus « De civitate Dei »*, par Max ZEPF, coll. Heidelberger Texte, B. 27a, F.-H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1954, 38 p.

Une introduction (p. 7-25) retrace rapidement la vie de saint Augustin en insistant sur sa jeunesse ; puis, expose la genèse du *De civitate Dei*, son contenu, son importance philosophique et historique. La théorie des *deux Cités* est rattachée à la doctrine du péché originel, avec une nuance de pessimisme un peu exagéré. Suit une série d'*extraits*, texte latin seul, avec divisions et titres de chapitres en allemand. Le choix des textes met bien en relief le plan de l'ouvrage conçu par Augustin : deux parties : I. *L'ancienne et la nouvelle foi*, livres I-X, c'est la partie la plus résumée. II. *Histoire des deux Cités*, livres XI-XXII, avec insistance sur la *Cité de Dieu*.

Le fascicule complémentaire concerne la *latinité* de l'ouvrage, les différences de vocabulaire et de syntaxe entre le style classique et celui de saint Augustin ; il donne un *lexique* assez abondant (p. 13-38) où sont traduits et expliqués (en allemand) les termes nouveaux.

F.-J. T.

256. *Augustinus, De civitate Dei*, in Auswahl bearbeitet von Josef FISCHER, « Aschendorffs Sammlung latein. und griechischer Klassiker », Aschendorffsche Verlag, Münster Westfalen, 1954, 18×12, fasc. I, *Text*, 94 p., fasc. II, *Kommentar*, 72 p.

L'introduction, p. 1-15, met en relief la doctrine augustinienne de l'Etat, en utilisant l'appel au *droit naturel* que fait plus d'une fois la *Cité de Dieu*. Suivent des extraits latins, dans leur ordre normal, qui veulent donner une idée d'ensemble de l'œuvre.

Selon les indications d'Augustin, ils se répartissent en deux parties : A) Liv. I-X, où les extraits se groupent autour de deux thèmes : 1. Défense de la divine Providence (l. I) ; 2. Manifestations de l'ordre humain (l. I, II, IV, V), surtout dans l'Empire romain. B) Liv. XI-XXII où l'on voit l'origine (XI et XIV, fin), le développement (XV complété par XIX, c. II-XXI), et la fin des deux cités (XIX et XXII). Le fascicule annexe, suivant phrase par phrase le texte, présente une série de notes surtout grammaticales et littéraires et quelques brefs éclaircissements historiques et doctrinaux, par exemple, sur la nature du mal, p. 44, sur la paix, p. 48-49, sur l'esclavage, p. 55. L'édition ainsi annotée et capable de suggérer une idée exacte de l'œuvre augustinienne, rendra service aux élèves d'étude latine.

F.-J. T.

257. *Augustin, Gottesstaat, Auswahl*, Bearbeiter : Niels Wilsing, Ernst Klettverlag, « Stuttgart-alt-sprachliche Textausgaben, Sammlung Klett », s. d., 18×11, 56 p., *Anmerkungen*, 15 p.

Texte latin du liv. XIX en entier avec, au début *Retract.*, II, 89 et deux brefs extraits *Civ. D.*, I, Praefatio, II. c. XXI. Le fascicule annexe de *Remarques* donne, avec un système précis de renvois au texte latin, de brèves explications grammaticales et historiques ; p. 1-2, plan détaillé du livre XIX. Bonne formule d'édition, bien adaptée aux classes de latin.

F.-J. T.

258. *Agostino, La Città di Dio*, Introduzione, traduzione e commento a cura di Domenico Pesce, « Pensatori antichi e moderni, 47 », La nuova Italia, Firenze, 1954, 20×14, XXVI-106 p.

Extraits de la *Cité de Dieu* donnés uniquement en traduction italienne. Dans l'introduction (p. I-XXVI), D. Pesce caractérise bien la position d'Augustin, plus théologique et apologétique qu'historique au sens moderne ; et il nous avertit qu'il a refait à sa manière un *plan* de la *Cité de Dieu*, plus conforme aux idées modernes. Il met en tête les conceptions qu'on y trouve sur la Création, le temps et l'éternité (choix des liv. XI, XII, IX, V) ; vient ensuite le problème du mal (autres extraits des liv. XI, XII et XIV) puis, le péché originel et la dignité de l'homme (XIV, XIII, XIX, VIII, X, IV, XI) ; enfin, les deux Cités (II, I, XI, XV, XIV, XVIII, XIX, V). Cet exposé, où les pensées se suivent assez logiquement, malgré leur origine fort disparate, réussit sans doute à présenter un aspect authentique de la pensée augustinienne ; mais il ne peut donner qu'un reflet assez lointain de la grande œuvre en 22 livres, telle que l'a conçue son auteur.

F.-J. T.

259. *The Confessions of St Augustine*, translated by E.-B. Pusey, with a foreword by A.-H. Armstrong, « Everyman's Library », n. 200, J.-M. Dent et Sons, London (1953), 18×12, XXXI-348 p.

Réédition de la traduction anglaise des *Confess.* due à Pusey avec la préface, p. XV-XXXI, qu'il écrivit en 1838. Dans sa courte introduction, p. VII-X, Armstrong souligne la valeur de cette préface pour apprécier le caractère des Confessions, sous l'aspect historique, psychologique, doctrinal, tout en faisant quelques réserves, en particulier sur la défiance exagérée de Pusey à l'égard des éditeurs catholiques. Plusieurs notes courantes de Pusey donnent des éclaircissements, soit historiques, soit doctrinaux en comparant la pensée des Confessions avec les autres ouvrages d'Augustin ou les autres Pères de l'Église.

F.-J. T.

260. *The Confessions of St Augustine* in the translation of T. Matthew revised and emended by R. Hudleston, Introd. by the Same, « The Orchard Books », Burns et Oates, London, 1954, 20×13, xxix-453 p.

La présente édition, la septième depuis 1923, est une révision de l'ancienne traduction anglaise des *Confess.* de Matthew parue en 1620, excellente du point de vue littéraire, mais fondée sur un texte que la critique a depuis amélioré. Le travail de R. Hudleston a été d'accorder cette traduction avec les meilleures éditions critiques, spécialement celle de Knöll (Corpus de Vienne), et de remplacer la longue introduction de Matthew, reflet des discussions de son temps, par une plus courte, p. x-xxix, qui relève le cadre de la vie d'Augustin avec les précisions utiles à l'intelligence des Confessions.

F.-J. T.

261. *The Confessions of St. Augustine*, translated by F.-J. Sheed, Sheed and Ward, London-New York, 7e éd. 1954, 20 × 14, xxiii-290 p.

Une courte présentation et une *Note* sur le manichéisme, p. v-ix, précèdent la table (p. xi-xxi) où sont bien marquées les divisions de l'ouvrage et le contenu des chapitres, résumé en quelques mots. Mais ensuite, on trouve simplement le texte anglais avec les chapitres numérotés, sans aucune note explicative ou références, ni à l'Écriture, ni aux auteurs profanes éventuellement cités par Augustin. La formule, pourtant, plaît aux lecteurs, puisque l'ouvrage en est à sa 7e édition.

F.-J. T.

262. *The Confessions of St Augustine*, translated by E. B. Pusey, Th. Nelson and Sons, London, Edinburgh, Paris, Melbourne, Toronto, New-York, s. d., 16 × 10, 379 p.

Traduction anglaise seule, complète ; au début de chaque livre, on trouve un sommaire soigné ; pas d'autres divisions ni explications.

263. *Aurelius Augustinus, Belijdenissen*, vertaald door Th. P. Van Baaren, Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1954, 13 × 8, 452 p.

Voici, en élégant petit format, la traduction néerlandaise intégrale des *Confessions*, mais sans latin, sans titre ni note aucune, texte divisé en livres et en paragraphes numérotés selon les chapitres de Migne. Trois pages d'introduction résument la vie d'Augustin et avertissent qu'on a préféré, à une traduction trop littérale, la méthode de rendre le sens par des expressions plus claires du langage courant.

F.-J. T.

264. *Augustinus, Confessiones*, In Auswahl herausgegeben und erläutert von Caspar Wolfschläger und Otto Koch « Aschendorffs Sammlung lateinischer und grieschischer Klassiker » Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, Münster Westfalen, 1953, 18 × 12, I. Text, 8e éd., xxxi-58 p. ; II. Erläuterungen, 3e éd., 102 p.

Les extraits latins des *Confessions* sont tirés des dix premiers livres. Une bonne introduction, p. vii-xxxi, donne la biographie complète d'Augustin, une appréciation sur la valeur de ses œuvres et une analyse des *Confessions*. Le 2e fascicule donne surtout des remarques de grammaire et de style, mais ajoute à l'occasion des renseignements succincts d'histoire et de doctrine, par ex., sur le manichéisme, p. 34, sur la philosophie de Plotin, bien résumée, p. 65. Ces « *Extraits* » qui en sont à leur 8e édition, se recommandent aux élèves d'étude latine.

F.-J. T.

265. *Saint Augustine, Letters*, translated by Sister W. Parsons, vol II (83-130), vol. III (131-164), « The Fathers of the Church », 18 et 20, Writings of saint Augustine, vol. 10 et 11, édit. Fathers of the Church, New-York, 1953, 21 × 14, xiv-401 p. et xiv-398 p.

Le premier vol. de cette traduction des Lettres par la même a paru dans la même collection, n. 12 en 1951 (cf. *Bullet. august.* pour 1951, n. 283). Les lettres sont données dans l'ordre de Migne, mais sans la répartition en quatre classes. Le texte de chaque lettre se présente aussi sans aucune division, sauf en quelques lettres qui s'intitulent comme un traité : *Epist.* 140 : *Liber de gratia* ; *Epist.* 147, *De visione Dei*, où les paragraphes de Migne sont donnés comme chapitres bien distincts. Les introductions signalent les principales lettres avec quelques éclaircissements historiques.

F.-J. T.

266. *Der freie Wille*, coll. « Aurelius Augustinus Werke in deutscher Sprache », übertragen von C.-J. Perl, 1e Abteil. : Die frühen Werke des heiligen Augustinus, Verlag F. Schöningh, Paderborn, 2e édit., 1954, 21 × 15, 253 p.

Le *De libero arbitrio* est ici donné en traduction allemande seulement. On a gardé les divisions en paragraphes (chiffres arabes) de Migne sans les divisions en chap. Le texte se suit sans titres, mais à la fin de chaque livre, une table des paragraphes en résume le contenu par un mot ou une phrase. L'introduction, p. vii-xvi, remet l'ouvrage en son cadre historique. Le commentaire (p. 189-248) s'applique à montrer la suite des idées, mais sans chercher à dégager les grandes divisions logiques qui apparaissent peu dans le texte. L'explication est littéraire et doctrinale, assez sobre et objective : par exemple, au IIe livre, où est prouvée l'existence de Dieu, l'auteur montre le caractère platonicien de la pensée augustinienne et l'oppose à la méthode thomiste sans chercher à les concilier (p. 208-210). Présentation soignée.

F.-J. T.

267. *Św. Augustyn, Dialogi i Pisma filozoficzne*, IV, *O Muzyce, O Wierze Prawdziwej, O Naturze Dobra*, Pax, Warszawa, 1954, 20 × 14, 216 p.

Edition en traduction polonaise seule du *De musica*, livre VI en entier, *De vera religione* et *De natura boni*, complets. Une table analytique des matières, p. 202-212 enrichit l'édition ; on souhaiterait que les mots polonais de cette table s'accompagnent des mots latins d'Augustin qu'ils essayent de traduire et qui seraient plus suggestifs.

268. *Sant' Agostino, De vera religione*, traduzione, introduzione e commento di Cesare Marzioli, 3a edizione, éd. C. Marzioli, Roma, 1954, 20 × 13, 158 p.

Traduction italienne seule de l'opuscule en entier. L'introduction, p. 5-16, résume la vie d'Augustin, en signalant dans l'ordre chronologique, les principaux ouvrages, et spécialement dans la première période, le *De vera religione*, écrit antimanichéen. Suit un *Sommaire* (en italien, p. 17-38) : l'auteur y montre par ses divisions la complexité et la richesse des thèmes de l'ouvrage : ontologie, gnoséologie, esthétique, morale, apologétique ; mais il renonce à chercher le lien logique du développement (voir sur ce point la bonne analyse du P. Pégon, dans l'édition B.A., t. VIII, 13-16). Des notes courantes relèvent les remarques des *Retractat.*, et signalent des passages parallèles d'autres œuvres.

F.-J. T.

269. *Augustins Soliloquïen*, Einleitung, Text und Erläuterungen par Hanspeter Müller, Benteli AG. Bern-Bümpliz, 1954, 20 × 12, 250 p.

L'ouvrage présente le texte latin seul des *Soliloques* (édition Fuchs) p. 135-213, avec une analyse et des notes de détails (p. 215-247) et surtout une *Introduction* où H. Müller donne sa leçon inaugurale de doctorat (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doctors der Philosophie der Philosophisch-Historischen Facultät der Universität Basel), p. 15-135. Après une courte biographie d'Augustin, insistant sur sa psychologie à la fois affective et spéculative, l'A. présente la philosophie augustinienne dans son éveil à Cassiciacum : Il part de données subjectives (luttes intérieures, désir du bonheur, visibles en Augustin), il distingue deux centres de pensées : I. *L'ontologie :* Dieu avec ses perfections, Créateur, principe d'ordre et de beauté ; et par là, l'esthétique rejoint la métaphysique ; 2. Le *rationalisme :* l'ambition de tout savoir, fondée sur la théorie de la connaissance qui, dans les Dialogues, passe de la réminiscence platonicienne à la théorie originale de l'*illumination ;* le contenu de cette connaissance comprend avec l'ontologie et l'esthétique, l'éthique et la psychologie, spécialement la preuve de l'immortalité de l'âme, objet des Soliloques.

Cette petite synthèse de la philosophie augustinienne en sa première étape est enrichie de notes (p. 91-122) précises, riches en suggestions et en références qui témoignent de la valeur du travail. Tout n'y est pas cependant incontestable. L'A. insiste sur l'opposition en Augustin de deux tendances qu'il appelle *subjective* et *objective ;* il les signale dans la doctrine des attributs de Dieu (p. 30) dans la théorie de la connaissance (p. 44) dans l'esthétique, etc., et il suggère une explication psychologique qui rappelle la psychanalyse. Il remonte aux dispositions d'Augustin enfant, affectueux pour sa mère, donnant des signes d'aversion pour son père. D'une part, son intellectualisme lui a fait *objectiver* ses besoins de perfection dans sa conception de Dieu infini et sa doctrine de l'intelligence inspirée de Platon où la raison domine en maître et colore la morale d'un certain rigorisme. C'est pourquoi aussi, selon l'A., sa pensée n'a été chrétienne qu'à sa prêtrise ; à Cassiciacum, elle reste platonicienne. Mais l'aspect sentimental fait contrepoids en maintenant en théodicée la personnalité divine ; en psychologie le rôle du moi, et enfin l'harmonie de l'esthétique qui garde une vraie unité à cette haute pensée. Certes ces remarques se fondent sur de nombreux textes (cités en notes) ; mais l'interprétation donnée n'est pas la seule et les deux auteurs qui l'appuient : Alfaric et Wundt, ont été souvent critiqués et réfutés. D'ailleurs ces réserves maintiennent la valeur du travail, encore rehaussée par les notes érudites et suggestives (p. 59-90 et 122-134) sur l'aspect littéraire (langue, rhétorique, sources) des *Soliloques.*

F.-J. T.

270. *Augustinus. Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele.* Augustins « Soliloquia » nebst der Schrift « De immortalitate animae » lateinisch und deutsch. Gestaltung des lateinischen Textes von Harald Fuchs. Einleitung, Übertragung und Erläuterung von Hanspeter Müller, Coll. « Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Antike und Christentum », Artemis-Verlag, Zürich, 1954, 18 × 11, 298 p.

Le texte latin reproduit celui des mauristes : Harald Fuchs y a apporté quelques corrections, sans avoir eu recours aux manuscrits (p. 45-46). Dans l'introduction (p. 7-46) et les notes Hanspeter Müller reproduit l'essentiel de son *Augustins Soliloquien,* mentionné au nº 269 de ce bulletin. Le *De immortalitate animae* n'en est pas pour autant oublié ; dans l'esprit du commentateur il forme un tout avec les *Soliloques,* ce qui s'exprime par le titre général : « Soliloques au sujet de Dieu et de l'immortalité de l'âme » ; en fait, c'était aussi l'intention d'Augustin, mais il n'a pu donner

une forme définitive à ce dialogue, resté à l'état d'esquisse et publié sans l'assentiment de l'auteur. La comparaison entre la forme littéraire des deux œuvres permet à l'A. de souligner combien Augustin s'inspirait de Cicéron. L'ensemble des idées exprimées dans les *Soliloques* est présenté par Müller dans l'introduction ; les notes (p. 261-268) soulignent seulement l'enchaînement de ces idées au fur et à mesure du développement dialogué. Par contre le contenu doctrinal du *De immortalitate animae* est exposé dans les notes (p. 269-294) de façon systématique et non d'après la suite des idées dans l'opuscule : l'A., en effet, estime plus dignes d'attention les principes que les conclusions qu'Augustin en tire. Il distingue des principes formels, thèses de logique, et des principes matériels, d'origine platonicienne, néoplatonicienne et populaire. Les quelques réserves exprimées dans ce bulletin nº 269, au sujet d'*Augustinus Soliloquien*, valent également pour le présent travail de Müller.

A. DE V.

271. *La inmortalidad del alma*, texto, trad. castellane de Jose Bezic, nota preliminar de Octavio N. Derisi, « Publicaciones del Instituto de Filosofia, seccion textos II », Ministerio de Educacion, Universidad nacional de la Ciudad Eva Peron, Buenos-Aires, 1953, 21 × 14, 90 p.

Le texte latin est celui de l'édit. bénédictine. L'introduction résume en trois pages la doctrine de l'ouvrage, l'un des plus ardus de la production philosophique de saint Augustin : il soulève en effet, à la suite des *Soliloques*, le problème de la vérité et nous ramène, dit l'A., au Phédon... La traduction s'est attachée à la plus stricte exactitude littérale. C'est elle qui donne sa raison d'être à cette publication, qui ne comporte aucun essai de pénétration, ne discute pas la composition littéraire, ne donne aucune note explicative... Elle reste loin en dessous de l'ouvrage de Müller, dont il est parlé au nº 269 de ce bulletin.

A. D.

272. *Augustinus, Unruhig ist unser Herz, Lesestücke aus seinen Werken*, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Joseph Bernhart, Credo-Reihe 10, Credo-Verlag, Wiesbaden, 1953, 18 × 12, 62 p.

Choix de textes augustiniens (traduction allemande seule) concernant la morale et la vie spirituelle, répartis en sept groupes : I. Vision de Dieu ; 2. Souverain bien ; 3. Le mal ; 4. L'amour. ; 5. Le Christ ; 6. La prière ; 7. Le ciel. Courte présentation, p. 5-6. La source des extraits n'est pas indiquée dans le texte, mais à la table des matières, p. 62.

F.-J. T.

273. *Gott ist die Liebe, Die Predigten des hl. Augustinus über den I. Johannesbrief*, übersetzt und eingeleitet von Fritz Hofmann, « Zeugen des Wortes », Verlag Herder, Freiburg, 3e éd., 1954, 18×11, 148 p.

Traduction allemande seule des dix homélies augustiniennes sur la 1re épître de saint Jean, texte à peu près intégral : on omet de-ci de-là quelques paragraphes de polémique ou de digression. En chaque homélie, les paragraphes ont un titre qui en résume le sens. L'introduction, p. I-IX, fait ressortir la valeur théologique de ces prédications où la vérité révélée est fondée sur l'Écriture, mais en union étroite avec l'Église qui en est l'interprète authentique. Ce petit volume, très favorablement accueilli, en est à sa 3e édition (11e mille).

F.-J. T.

274. *Aurelius Augustinus, Wahrheit und Liebe*, Auswahl aus den Schriften des hl. Augustinus, übersetzt von Heinrich-Hubert Lesaar, M. Grünewald Verlag, Mainz, 3e éd., 1954, 17 × 10, 200 p.

Ces 318 extraits des écrits augustiniens (traduction allemande seule), chacun numéroté, avec la référence précise, p. 195-199, et de longueur variable (de 3 lignes à 8 pages) sont groupés autour de trois idées : Dieu, le Christ, Verbe de Dieu, et l'homme, œuvre de Dieu. Dans son introduction, p. vii-xvi, l'auteur montre comment toute la vie d'Augustin, avant et surtout après sa conversion, fut orientée vers les deux valeurs : Vérité et Amour qui ne trouvent leur accord qu'en Dieu, et il a recueilli les plus beaux textes augustiniens qui les expriment. Le point de vue est celui de la vie spirituelle. Petit volume, très recommandable, qui en est à sa troisième édition.

F.-J. T.

275. *Sant' Agostino parla*, par Mario Marchi, Roma, 1954, 21 × 16, 319 p.

Recueil de textes choisis dans l'ensemble des œuvres de saint Augustin : *Confessions* (p. 21-91), *Soliloqu.*, *De patientia*, *De cura gerenda pro mortuis*, *De fide rerum quae non videntur*, *De moribus eccl. cathol.*, *Commentaires In psalm.*, *In Joan. evang.* *De genesi*, *Enchirid.*, *La Règle*, *Serm.*, *Cité de Dieu*, *Lettres*. Traduction italienne seule ; fragments choisis en vue de l'édification.

F.-J. T.

276. *Levende Woorden van Augustinus*. Gedachten uit zijn Preken verzameld ter gelegenheid van het zestiende Eeuwgetijde van zijn geboorte, par A. Sizoo, J.-H. Kok, N. V., Kampen, 1954, 20 × 12, 157 p.

Le sous-titre indique bien le contenu : « Pensées recueillies dans les sermons (d'Augustin) à l'occasion du XVIe centenaire de sa naissance. » Ce sont de courts extraits, condensés chacun en une page, pris dans les sermons et les homélies sur saint Jean et les psaumes. Le thème en est la vie intérieure : action de grâce, réponse nécessaire de l'homme aux offres de Dieu ; thème commun à la piété protestante et catholique. Traduction néerlandaise seule, sans notes ; présentation matérielle remarquable.

E.-J. T.

Vigiliae Christianae, t. X, 1956, p. 62., = J.-H. Waszink.

277. *The Western Fathers. Being the lives of SS. Martin of Tours, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles and Germanus of Auxerre* (coll. « The Makers of Christendom », general éditor : Ch. Dawson), translated and edited by F. R. Hoare, Sheed and Ward, New-York-London, 1954, 22 × 14, xxxii-320 p.

L'ouvrage comprend la traduction anglaise de documents anciens sur saint Martin, saint Ambroise, saint Honorat et saint Germain ; et sur saint Augustin, p. 190-244, il donne une version anglaise de *Sancti Augustini Vita scripta a Possidio Episcopo*, d'après l'édition critique de H. T. Weiskotten, Princeton, 1919. Quelques mots sur saint Possidius et son œuvre, p. 191-192, introduisent cette traduction qui s'accompagne seulement de rares explications historiques en notes courantes. Mais une bonne introduction générale, p. viii-xxxii (sans recherches nouvelles, mais puisée à bonnes sources) donne une vue d'ensemble sur l'organisation de l'Église, ses rapports avec l'Empire, le culte des saints et les débuts de l'institution monacale aux ive-ve siècles capable d'éclairer les biographies ici traduites.

F.-J. T.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

278. *Augustinus als schrijver.* Rede uitgesproken ter gelegenheid van de Augustinus herdenking door Prof. Dr Christine Mohrmann op 25 Oktober 1954 in de Aula der Rijksuniversiteit te Utrecht, dans *Jaarboek Rijksuniversiteit Utrecht* 1954-1955, p. 51-59.

L'A. ne donne que quelques caractéristiques de la langue et des formes littéraires dont s'est servi Augustin : en neuf pages il n'est pas possible d'éclairer tous les aspects d'Augustin écrivain. Pour Augustin, la forme (*verba*) d'une œuvre demande autant de soin que son contenu (*res*)... dans ses *Révisions*, il ne soumet pas seulement ses idées à une dernière critique, mais également l'emploi de tel ou tel mot. Augustin a subi une lente évolution littéraire, sous la pression de la pratique pastorale, d'un purisme classique à des formes plus libres et à l'emploi de mots typiquement chrétiens, voire de néologismes. Cette évolution trahit l'influence des auteurs chrétiens antérieurs et surtout de la Bible, qui devient pour lui le modèle de l'auteur chrétien. Cependant l'œuvre d'Augustin n'est pas d'un seul style littéraire, mais d'une pluralité de styles, adaptés au sujet traité et à la capacité des lecteurs-auditeurs : les *sermons*, les *Confessions*, la *Cité de Dieu* ont chacun leur style spécifique, que l'A. caractérise rapidement. L'A. parsème son exposé de nombreuses remarques de détails que nous ne pouvons relever, mais qui trahissent une connaissance approfondie et personnelle du sujet : la signification des *doublets* dans l'œuvre d'Augustin ; l'influence des *psaumes* dans les *Confessions ;* l'ambivalence historique et symbolique de celles-ci ; la *gravitas romana* dans la *Cité de Dieu*, etc.

A. de V.

279. *De « Confessiones » als litterair kunstwerk*, par Christine Mohrmann, p. 21-31, dans *Augustinus.* Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 november 1954. Coll. « Scripta academica Groningana », J.-B. Wolters, Groningen. Djakarta, 1954, 24 × 16, 42 p.

M^lle^ Mohrmann traite du genre littéraire des *Confessions.* Elle rappelle les controverses qui ont eu lieu à ce sujet et souligne la valeur de la solution proposée par P. Courcelle au problème de la conversion d'Augustin. Courcelle, pourtant, à son avis, va trop loin dans l'interprétation allégorique de l'œuvre. Le style propre des *Confessions* est à la fois historique et méditatif : à partir des faits, Augustin cherche le « mysterium », le sens spirituel. Ainsi la scène du *Tolle lege* a une saveur très réaliste ; mais elle peut en même temps contenir un arrière-plan d'allégorie biblique. Remarques judicieuses, bien capables d'éclairer le problème.

F.-J. T.

280. *Saint Augustin manichéen à Milan*, par Pierre Courcelle, dans *Orpheus*, t. I, 1954, p. 81-85.

Réplique adressée au P. Boyer qui contestait dans la 2^e^ édition de son ouvrage : *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome, 1953, l'interprétation donnée par M. Courcelle, dans ses *Recherches*, de deux passages : *Confessions*, VI, II, 18, 1 (éd. Labriolle, p. 135), et *Epistola* 54, II, 3 (CSEL, 34, II, p. 160, 17 sq.). Après un nouvel examen de ces textes, l'A. conclut non pas qu'Augustin ait été encore manichéen lors de son séjour à Milan, mais que certaines de ses attitudes ou réflexions trahissent une tournure d'esprit manichéenne dont il ne s'est

pas affranchi. On pourrait verser au dossier d'autres textes en faveur de la thèse de M. Courcelle, par exemple : *Confessions*, VII, 1, 1 (Lab. p. 145, 19 sq.) : *Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam inmunditiae ab acie menti meae : et uix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum...*, Augustin lutte pour arracher de son esprit la fausse conception de Dieu reçue du manichéisme (voir tout ce début du livre VII).

G. F.

281. *Mélanges. Etiam...* (*Animadversiones augustinianae*), par F. Chatillon, dans *Revue du Moyen âge latin*, t. IX, 1953, p. 267-342.

Parmi les détails caractéristiques du style de saint Augustin, il y a l'emploi de la particule « *etiam* », pour souligner le passage à un cas exceptionnel, à un degré supérieur, à une nouvelle phase de l'argumentation, etc. Le procédé est fréquent. Sans vouloir relever tous les cas, F. Chatillon cite bon nombre d'exemples (une table des références, p. 341-342, en énumère 42), et il en examine cinq plus à fond, en critiquant les traductions proposées.

1° La *Cité de Dieu*, l. I, c. xxv, montre les Carthaginois envoyant à Rome une ambassade avec Regulus : « *etiam* istum praecipue Regulum » ; mais la nuance marquée par « *etiam* » est omise dans la traduction de P. de Labriole (Classiques Garnier, 1941).

2° Dans le Prologue du L. III du *De Trinitate*, Augustin justifie l'intérêt d'une étude *en latin* sur ce sujet : elle sera profitable à beaucoup, dit-il, « inter quos *etiam* mihi »... Ce qui ne suppose nullement de sa part, comme on l'a dit parfois, un aveu d'ignorance du grec.

3° Dans une belle élévation *In Psalm.* 61, n. 18, Augustin montre l'âme qui, pour atteindre Dieu, dépasse tout le créé, « *etiam* angelos », marquant par ce mot le degré suprême de l'ascension ; ce texte est utilisé par Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 1944, p. 167-168 ; mais dans une traduction insuffisante, où il n'y a plus de trace, en particulier, de l'*etiam*.

4° *Etiam peccata* !... en exergue du *Soulier de satin*, de Claudel, est un résumé très peu fidèle d'un texte très nuancé du *De corrept. et gratia*, écrit par Augustin en 426-427 : « usque adeo prorsus omnia ut *etiam* si qui eorum deviant et exorbitant, *etiam hoc ipsum* eis faciet (Deus) proficere in bonum » (c. ix, n. 24). La discussion de ce texte comparé à d'autres formules augustiniennes où c'est toujours Dieu qui agit (Augustin lit dans saint Paul : omnia *cooperatur* (*Deus*) in bonum) montre que le vrai sens est fort différent de celui que plusieurs voudraient y trouver.

5° Dans la Règle enfin, ou dans *Epist.* 221 aux Moniales, où elle est reproduite, Augustin parle du cas spécial où des reproches exagérés sont adressés aux *plus jeunes* (in minoribus coercendis ; *var.* in moribus...). Les anciennes n'auront pas à demander pardon à leurs sœurs, mais à Dieu « qui novit *etiam* eas... quanta benivolentia diligatis ». Ce texte avec les curieuses variantes qu'il comporte, permet à l'auteur d'évoquer les multiples problèmes soulevés par la Règle et les travaux philologiques qu'ils ont suscités. Sur la phrase envisagée, après avoir comparé diverses traductions et collationné les éditions, il se rallie enfin au texte de la Règle dominicaine où est omis « *etiam* ».

Mais on ne peut que suggérer la richesse des notations de détails accumulés et discutés avec beaucoup de nuances, de compétence et d'esprit, d'où découlent de bonnes directives pour mieux comprendre les textes augustiniens.

F.-J. T.

282. *La Ciudad de Dios en el cruce de dos edades*, par Saturnino Alvarez-Turienzo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 17-63.

C'est l'article de présentation générale du *De civitate*, en tête du volume d'hommage pour le centenaire 354-1954. Il campe l'ouvrage à la croisée des temps anciens et des temps nouveaux et tente de le définir soit en fonction de l'époque (entre escépticos e iniciados), soit en fonction de l'auteur (De la soledad a la communión). La solitude personaliste chrétienne des *Confessions* achève de se découvrir et de s'épanouir dans la solidarité communautaire de la *Cité*. Réflexions pénétrantes et opportunes autant qu'élevées, sur les normes suprêmes de l'histoire, en regard des requêtes mais aussi des aberrations de la pensée moderne.

A. D.

283. *La « Ciudad de Dios » y su arquitectura interna*, par Ulpiano Alvarez-Diez, dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXVII, 1954, 1, p. 65-116.

C'est l'analyse littéraire classique de la composition du *De civitate* dans son ensemble, sans aborder les problèmes de détail. Une 1re partie considère le sujet : circontances, ampleur, complexité, le thème cité-amour étant l'axe de gravitation ; la 2e, l'organisation du sujet, soit l'étude analytique du plan, avec exposé détaillé de la marche des idées, à l'intérieur de chaque partie et de chaque livre.

A. D.

284. *El espiritu virgiliano en la « Ciudad de Dios »*, par Felipe Martinez-Moran, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, 1, p. 433-457.

Comparaison d'ensemble entre deux hommes et deux œuvres, non pas uniquement du point de vue littéraire — l'aspect philologique est seulement évoqué — mais aussi du point de vue idées, montrant qu'Augustin ne perd jamais de vue le poème par excellence de l'idéologie païenne. D'où une présence constante de l'Enéide dans la Cité, décelable dans le style, les allusions et les citations, mais aussi jusque dans des analogies de pensées, ces dernières ramenées à neuf chefs, selon différents degrés de vraisemblance que l'auteur prend soin de doser.

A. D.

285. *La oculta presencia del maniqueismo en la « Ciudad de Dios »*, par Lope Cilleruelo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 475-509.

Intéressante contribution au problème des sources de la Cité, l'article examine tout ce qu'elle doit au manichéisme dont Augustin se dégagea si péniblement. Il élabore sa synthèse définitive sur le mal en trois étapes, que l'auteur met au point ; parallèlement, on suit l'élaboration du dualisme des deux cités. L'article montre l'importance de l'élément manichéen occulte, en le confrontant avec l'élément personnel et l'élément paulinien.

A. D.

286. *Deux cités, Jérusalem et Babylone, Formation et évolution d'un thème central du « De Civitate Dei*, par Antoine Lauras, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 117-150.

Tout ne se ramène pas, dans le *De civitate*, à la simplification de deux cités mystiques radicalement opposées. Une étude des variations de la pensée d'Augustin préalablement à la rédaction de l'ouvrage peut aider à l'interpréter d'une manière plus juste. C'est ce que tente l'auteur sur la base des textes traitant le couple Jérusalem-Babylone. Trois séries, s'échelonnant sur trois étapes (400-410-415,7), l'amènent

à conclure qu'en effet le rapport des cités se révèle complexe et nuancé, en même temps que grandiose et riche. Ni pessimisme foncier, en tout cas, ni mépris combattif envers le pouvoir temporel. Pendant la plus grande partie de sa vie, Augustin n'envisage nullement les rapports entre Jérusalem et Babylone comme ceux de deux cités mortellement ennemies. Une fois de plus on se gardera d'enfermer la pensée d'Augustin en formules rapides, dans le problème qui met en cause le mystère même de la prédestination divine.

A. D.

287. *Introducción a una « Theologia » agustino-varroniana, vista desde la « Ciudad de Dios »*, par José Oroz, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 459-473.

Simples notes d'introduction à une « théologie de Varron », l'article présente la notion varronienne de théologie. Il insiste sur la division tripartite : mythique, politique et naturelle, ses sources, sa portée et la réfutation qu'en a fait Augustin.

A. D.

288. *Das Sakramentar im Schabcodex M 12 Sup. der Bibliotheca Ambrosiana, mit hauptsächlich altspanischem Formelgut in gallischem Rahmenwerk*, herausg. und bearb. von P. DDr. Alban Dold, Coll. « Texte und Arbeiten » 1. Abt. Heft 43, Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1952, 24 × 16, 48 (Prolegomena) et 63° (texte) pp. 4 facsimil.

Dom Alban Dold a réussi, au prix de longs efforts, à déchiffrer le palimpseste M 12 Sup. de la Bibliothèque ambrosienne. Il a pu reconstruire ainsi un *Sacramentaire*, écrit probablement vers 700 dans le sud du royaume franc. De là le ms. serait parvenu en Saxe, chez les moniales d'Herford, on ne sait comment. Il n'a appartenu, comme on l'a cru, ni à Bobbio ni à Corbie sur Weser : Cf. P. Lehmann, *Corveyer Studien, Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wissensch.*, XXX, Bd., 5 Abh. Comprenant des éléments liturgiques divers, où les éléments espagnols dominent les éléments gallicans, ce sacramentaire n'était utilisable ni en Gaule ni en Saxe ; dès lors il n'est pas étonnant que le texte en ait été gratté pour être remplacé par un autre. Pour trois passages du sacramentaire Dold a relevé chez Augustin des textes parallèles. Le premier passage — à la fête des saints Innocents — dans la prière « Post ter Sanctus » (p. 6*-2, 9-11) contient la formule « qui formam sacrificii perennis instituet ». G. Morin, *Une particularité du* Qui pridie *en usage en Afrique au V-VI^e siècle*, dans *Revue Bénédictine.*, 41, 1929, p. 70-78, avait déjà relevé la même formule dans Hincmar de Reims, *De una et non trina Deitate* (PL 125, 473-615, à la colonne 610 B et 610 C et non 507 comme le dit Dold). Hincmar cite un sermon — plutôt un traité d'après Morin — *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti contra Arrianos* attribué par lui à Augustin. Morin pense que ce traité a été composé au v^e-vi^e siècle en Afrique. S'ensuit-il que la formule citée était en usage dans la liturgie africaine, comme Morin le croit ? Dold hésite, d'autant plus qu'il n'est pas exclu que ce pseudo-Aug. ait été composé en Espagne. Morin, ignorant notre sacramentaire qui prouve le contraire, se trompe sûrement quand il écrit que la formule « formam sacrificii perennis instituit » suivait le « Qui pridie quam pateretur ». Les deux autres parallèles se rapportent à la *Contestatio* de la 4^e messe dominicale (p. 42* 2,3,4.) et sont tirés des *Confess.*, I, iv, 4 et du *De Trin.*, V, i, 2. La concordance est frappante. On peut se demander si cette formule n'est pas un sûr témoin d'une prière de la liturgie africaine... cependant, est-ce Augustin qui cite un texte liturgique connu, ou est-ce la liturgie qui emprunte à Augustin ?

A. de V.

289. *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters*, von Ursula Grossmann, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. 76, 1954, p. 19-54.

La mystique des nombres tient une place importante chez les scolastiques surtout dans le haut moyen âge, et les explications des divers auteurs sont remarquablement concordantes sur l'essentiel. Le fait s'explique par leur source commune d'inspiration : saint Augustin. L'auteur caractérise donc d'abord la pensée d'Augustin sur l'essence des nombres (p. 22-26) qui se réalisent éminemment en Dieu, se retrouvent en toute créature comme source d'harmonie et de beauté, et dont certains expriment la perfection (spécialement 6 et 7). Puis il montre en deux exemples : Hincmar de Reims (p. 26-45) et Alcuin (p. 45-53), comment s'exerce cette influence augustinienne. Alcuin, conclut-il, est beaucoup plus fidèle à la signification mystique des nombres telle que l'exprime la tradition augustinienne, synthèse elle-même des anciens docteurs ; Hincmar, tout en s'en inspirant, présente volontiers des vues personnelles moins valables. Cette différence, ajoute-t-il, s'explique par le caractère plus méditatif et réfléchi d'Alcuin, plus politique au contraire et tourné vers les projets extérieurs de Hincmar. Cette étude, solidement fondée sur les textes abondamment cités, fait ressortir la valeur et la profondeur de l'influence augustinienne sur un point précis.

F.-J. T.

290. *Saint Augustin et les Ermites de saint Augustin*, par M. Verheijen, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 79-90.

Dans cette conférence familière, certes pas destinée à être publiée, l'A. résume les conclusions de ses travaux antérieurs sur la « Règle de saint Augustin ». Augustin a fondé quelques monastères, non pas un ordre. On ne peut établir de lien historique entre tel monastère fondé par Augustin et les divers groupements d'ermites en Europe qui se réclament de son nom. Cependant Augustin est le vrai Père de l'Ordre des Ermites de saint Augustin pour la double raison : que cet Ordre a comme fondement la Règle de saint Augustin et que l'autorité suprême de l'Eglise l'a approuvé expressément en 1256. En somme, il suffit de s'entendre.

A. de V.

291. *Manuscrits et estampes exposés à la Bibliothèque Nationale à l'occasion du Congrès international augustinien (septembre-octobre 1954)*, par M. T. d'Alverny, dans *Augustinus Magister*, t. III, p. 483-492.

Le Congrès international augustinien de Paris (1954), a eu lieu dans l'année où la Bibliothèque Nationale de Paris organisait son exposition des *Manuscrits à peinture du VII^e^ au XII^e^* s. M. l'administrateur général de la B. N. et M. J. Porcher, conservateur en chef du Cabinet des manuscrits, ont bien voulu participer aux manifestations de notre congrès en groupant un certain nombre de mss des œuvres de saint Augustin et quelques estampes réprésentant le grand docteur. Pour faciliter la visite de cette exposition, M^lle^ d'Alverny, conservateur aux manuscrits, a bien voulu rédiger un catalogue destiné à nos congressistes, comme complément au catalogue de M. J. Porcher. Inutile de dire que nous n'avons pas là le catalogue de tous les mss. des œuvres de saint Augustin que garde précieusement la B.N. Il y aurait utilité à le faire un jour. Bien que très sommaire, ce catalogue nous donne déjà un aperçu de toutes ces richesses. Dix mss ou fragments de mss sont antérieurs au x^e^ s. Liste à compléter par E.-A. Lowe, *A List of the oldest extant Manuscripts of saint Augustine*, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II, p. 241-243. L'intérêt de beaucoup d'entre eux vient de leur provenance : Abbaye de Corbie, de Saint-Germain-

des-Prés, de Fleury-sur-Loire, grands centres de culture qui ont su garder et mettre en valeur la tradition patristique. Cette exposition a révélé également l'intérêt des manuscrits pour l'histoire de l'iconographie augustinienne qui reste à faire.

G. F.

III. — ÉTUDES GÉNÉRALES

292. *Vida de san Agustin*, por el P. Teodoro Alonso Turienzo, Biblioteca « El Buen Consejo », El Escorial, 1954, 19 × 12 ; 257 p.

Voici un manuel ingénieux et complet de la dévotion à saint Augustin. La 1re P. contient la vie de saint Augustin brossée en une trentaine de petits chapitres ; la 2e P. rassemble tous renseignements géographiques et historiques utiles, avec cartes et tableaux ; la 3e P. déroule, au moyen de gravures choisies, où l'histoire et la légende s'entremêlent, une vie illustrée du saint, avec bref commentaire ; pour achever le tout : prières et litanies.

A. D.

293. *San Augustin*, par Victorino Capánaga, coll. « Semblanzas », Ediciones Studium, Madrid, Buenos-Aires, 1954, 20 × 14, 212 p.

Une vie de saint Augustin, bien informée, à la fois simple et doctrinale. Elle vise le grand public cultivé et est attentive à l'actualité : les derniers chapitres campent un « Augustin parmi nous » aux prises avec les manichéens, les donatistes, les pélagiens de notre temps. Ce n'est certes pas la biographie scientifique que nous attendons depuis Le Nain de Tillemont. Nous sommes étonnés de voir mentionnés dans la brève bibliographie un Papini, un Lucien Fabre, un René Füllop Miller et non Gustave Bardy...

A. D.

294. *Die geistige Entwicklung des Heiligen Augustinus*, von Karl Adam (coll. Libelli, XIV), Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt, 1954, 19 × 12, 48 p.

Ces quelques pages proposent une remarquable interprétation de l'évolution doctrinale et psychologique de saint Augustin. On y voit d'abord la conversion du rhéteur, partant du matérialisme manichéen, atteignant le spiritualisme néoplatonicien, pour vaincre enfin, au jardin de Milan, les résistances de la chair par une sorte d'épanouissement dans la conscience claire des tendances inconscientes déposées en son âme par l'éducation chrétienne de Monique. L'auteur ne nie pas l'action nécessaire de la grâce, mais il met en relief les facteurs historiques et psychologiques dont elle s'est servie. Quoique vraiment chrétien, Augustin baptisé restait dans sa doctrine néoplatonicien. Pour lui, l'essentiel du catholicisme était de nous permettre la « vie heureuse » dans la contemplation de Dieu. Le Verbe Incarné est pour cela un moyen nécessaire, mais uniquement parce qu'il met à notre portée pour ainsi dire, la Divinité. Le but est de « comprendre » Dieu ; la foi n'est qu'un moyen, que nous sommes d'ailleurs capables de choisir par nos propres forces, pour monter ensuite avec l'aide de la grâce, vers la « vie heureuse ». Mais, devenu prêtre, Augustin approfondit l'Écriture, ses expériences pastorales lui font mieux comprendre saint Paul. Avec l'opuscule à saint Paulin *De diversis quaestion.*, il reconnaît son erreur. Tout désormais pour lui vient de la grâce, même le premier acte de foi, car la nature est

corrompue par le péché originel. Le Christ est notre Sauveur par son sacrifice de Rédempteur ; et tous les élus sont les membres de son Corps mystique. — Cette interprétation, clairement présentée et justifiée par un bon nombre de renvois aux œuvres de saint Augustin (p. 44-48) reprend la théorie d'Alfaric d'une conversion au néoplatonisme avant la vie pleinement catholique, mais de façon plus modérée et plus vraisemblable, parce qu'elle maintient la conversion sincère au catholicisme dès le baptême. Reste pourtant une objection : si les premières œuvres insistent sur les aspects néoplatoniciens en *taisant* les autres, peut-on conclure qu'Augustin les ignorait ou les méconnaissait ? Ne serait-ce pas plutôt une question de *genre littéraire* (celui des Dialogues imités de Cicéron) ? Sans nier le progrès, il faudrait expliquer les positions successives comme *complémentaires*, et non comme *opposées*.

F.-J. T.

295. *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, von Paul Simon, F. Schöningh, Paderborn, 1954, 21 × 15, 202 p.

La première partie, p. 15-144, est une biographie de saint Augustin qui retrace non seulement les étapes de la conversion (en insistant sur la sincérité de la foi d'Augustin dès le baptême) ; mais aussi, c. xi-xv, en donnant un aperçu de son apostolat par l'analyse de ses grandes œuvres. La 2e partie, p. 145-202, intitulée « Jugements », caractérise d'abord le sens de l'évolution doctrinale et psychologique d'Augustin, comme le passage d'un idéal de pure contemplation (Cassiciacum et Tagaste), à l'idéal plus réaliste de l'apôtre, prêtre et évêque d'Hippone : à la lecture de saint Paul et aux leçons de l'expérience, il corrige son optimisme et découvre l'importance du péché originel et de la grâce. De là son action vigoureuse contre Pélage, et sa conception nette du caractère spirituel et éternel de l'Église, en face de l'État périssable, fût-il l'Empire ; et son œuvre puissante de la Cité de Dieu. Mais celle-ci n'est au sens propre ni une histoire, ni une philosophie de l'histoire : c'est une apologie et un message théologique, où les jugements et les directives dictées par la foi dominent de haut les événements : c'est d'ailleurs ce qui en fit la fécondité au moyen âge. L'auteur conclut en montrant en Augustin un « homme de l'antiquité ». — Le caractère général de ces appréciations, par ailleurs suggestives, est de survoler quelque peu les faits au lieu de s'y appuyer fermement. Ainsi, l'opposition entre l'idéal contemplatif du début et l'attitude de la vie active dans l'apostolat demanderait plus de nuances (cf. le *De moribus Ecclesiae cathol.*, dont l'auteur ne parle pas et qui cadre peu avec son exposé). Les jugements les mieux fondés concernent la position sociale d'Augustin, sa doctrine de l'Église et de la Cité de Dieu : cet aspect est d'ailleurs plus spécialement étudié et plus solidement justifié. — Voir *Bijdragen*, 1954, p. 435, H. Jans ; *Revue des sciences relig.*, 1956, p. 295, H. Chirat ; *Freiburger Zeitschr. für Philos. und Theol.*, t. III, 1956, p. 451-452, O. Perler.

F.-J. T.

296. *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, par G. de Plinval, Bordas, Paris, 1954, 22 × 14, 242 p.

En 28 chapitres, assez courts, clairs, bien écrits, l'ouvrage donne une initiation arge et solide à la pensée de saint Augustin, en mettant en lumière sa formation et son évolution. Il signale d'abord les éléments puisés avant la conversion, dans le manichéisme, la rhétorique, surtout le platonisme (ch. i-vi) ; puis les thèses philosophiques essentielles des Dialogues : Dieu et l'âme, le mal et l'ordre, la foi et la science (ch. vii-xiv) ; ensuite l'épanouissement des grandes œuvres : *Confess.*, *De*

Trinitate, Cité de Dieu avec les théories du temps et de l'histoire (ch. xv-xxv), et, pour finir les controverses sur la grâce et la prédestination (ch. xxvi-xxviii). Le point de vue de l'auteur est celui de la philosophie, mais au sens large d'une réflexion sur tout le donné révélé. La pensée augustinienne est, en général, bien saisie et rendue accessible au lecteur, avec une réserve sur la doctrine antipélagienne. Il est dit (p. 201) que la grâce selon Augustin ne laisse plus à l'homme qu'une « liberté infinitésimale » pratiquement nulle : Tout au contraire, faut-il dire, pour Augustin, la grâce, en nous libérant du péché, perfectionne notre liberté. De même la position augustinienne sur la prédestination est présentée comme « sa philosophie finale (p. 213) » fort teintée de *pessimisme*. N'est-ce pas au contraire un exemple de question purement *théologique* et de foi, sur un point d'ailleurs particulier, dont l'exagération (explicable par la polémique), n'enlève rien à l'*optimisme* des grandes thèses philosophiques et même théologiques ? L'auteur a été bien mieux inspiré en caractérisant pour finir la philosophie augustinienne non seulement comme concrète et vivante, mais comme un *spiritualisme* très actuel (p. 227) soulevant des problèmes très modernes, comme celui du temps.

F.-J. T.

297. *Augustinus' Getuigenis*, par L. Hoogveld, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 66-78.

Avant de parler du « témoignage » d'Augustin, l'A. présente le témoin : homme doué naturellement pour la parole, sans avoir cependant une voix forte ; formation oratoire prolongée dans les écoles de rhétorique, comme élève et comme professeur ; acquisition d'une expérience religieuse extrêmement riche. L'A. oublie, quand il affirme qu'Augustin aurait préféré, suivant son tempérament, de se retirer dans la solitude avec cette expérience, qu'au contraire Augustin a toujours cherché la société d'amis pour échanger ses impressions et ses acquisitions intellectuelles et religieuses. l'A. se refuse à donner le contenu du témoignage d'Augustin, pour la bonne raison qu'il est impossible de résumer un témoignage qui, chronologiquement occupe quarante années d'activité et matériellement remplit quatorze vol. dans l'édit. des Mauristes : il insiste sur le *ministerium verbi*. En somme, ce que l'A. nous présente, c'est davantage Augustin-témoin, que le témoignage d'Augustin.

A. de V.

298. *Augustinus' Visie op het Christendom*, par E. Hendrikx, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 11-24.

L'A. étudie la conception que saint Augustin s'est faite du christianisme. Son exposé n'est pas systématique, mais génétique, suivant pas à pas, en contact intime avec l'évolution intellectuelle générale d'Augustin, l'apparition et la croissance des divers éléments de doctrine qui formeront finalement sa vision totale du christianisme. L'A. souligne que c'est la promotion d'Augustin au sacerdoce avec les obligations pastorales consécutives le mettant en contact assidu avec les Écritures, qui, plus que la conversion scellée par le baptême, marque une étape décisive. Jusque là, Augustin semble avoir conçu le christianisme comme une *sagesse intellectuelle individuelle*. La méditation des Écritures lui révèle le christianisme comme une *religion de salut individuel et communautaire*. Ce changement suppose ou entraîne une révision, parfois fondamentale, de ses idées sur le rôle de la raison et de la foi, sur le péché et sur la grâce, sur la valeur du sensible, de la mort et de la résurrection, sur la Personne et le rôle du Christ, sur l'Église, et finalement exige une humilité foncière de l'esprit et du cœur. L'A. expose cette évolution, en tenant

compte des moindres et des plus subtiles nuances. Son étude mériterait de connaître une plus ample diffusion que ne le permet une publication dactylographiée en langue néerlandaise.

A. de V.

299. *Augustinus' Visie op de cultuur van zijn tijd*, par M. van den Hout, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 25-36.

L'A. étudie l'attitude de saint Augustin en face de la culture de son époque ; il s'inspire sensiblement des travaux de H.-I. Marrou. Intéressante est sa constatation d'une rupture dans cette attitude d'Augustin entre le *De vera religione* (389-390) et le *De utilitate credendi* (391), rupture qui montre également sa faille dans le recueil *De diversis quaestionibus LXXXIII* (commencée en 389), après la question L. Dans le *De vera religione*, l'*auctoritas* n'est encore qu'une préparation à la *ratio*, dans le *De utilitate credendi* la *ratio* a le pas sur l'*auctoritas*... les 50 premières *questions diverses* traitent de sujets philosophiques, les autres de l'Écriture : or, l'ordre des questions semble être chronologique(?). Ce changement d'attitude ne concerne pas seulement la philosophie mais également les arts libéraux. A Milan, Augustin avait projeté d'écrire une sorte d'encyclopédie dès arts libéraux, non « en guise d'adieu » (Bardy, *Les Révisions*, p. 565, note 11), mais parce qu'il croyait à l'utilité de ces disciplines pour conduire « quasi passibus certis » à une intelligence supérieure (*Retr.*, I, VII (VI), 2 ; mais dans le *De utilitate credendi* (VII, 16) les arts libéraux sont dits de peu d'intérêt : « vix aliquid commodi » (Cf. *Retract.* I, III). Ce changement d'attitude coincide avec la promotion d'Augustin au sacerdoce. Une autre remarque intéressante de l'A. et digne d'être approfondie : le *De doctrina christiana* ne serait pas « un manuel de culture chrétienne opposée par l'objet et l'esprit à la culture antique » mais plus précisément : un manuel pour « séminaristes », manuel d'études bibliques (I-III), manuel d'éloquence sacrée (IV).

A. de V.

300. *Het oude christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur*, par Dr. A. Sizoo (coll. Fundamenta, 4), H.-J., Paris, Amsterdam, 1952, 21 × 15, 82 p.

Sans traiter dans toute son étendue le vaste problème des rapports entre la culture antique et le christianisme, l'auteur a choisi quatre points qu'il juge les plus importants : la religion, la science, la littérature et la société, et il montre la solution adoptée par les premiers chrétiens, jusqu'au VI^e^ siècle. Il interroge les auteurs les plus représentatifs : en Orient, saint Clément, Origène, l'école d'Alexandrie, saint Basile, les deux saints Grégoire, etc. ; parmi les latins, Tertullien, saint Jérôme, etc. Saint Augustin tient une place honorable en chacun des chapitres : il marque, en particulier, par son programme du *De doctrina christiana* le tournant décisif vers la culture chrétienne où seront utilisées les sciences païennes ; et dans la lettre à Publicola (cf. p. 76-80) il donne de sages directives pour aider les chrétiens à vivre avec les païens. Cet ouvrage succinct ne donne que des aspects généraux mais suggestifs.

F.-J. T.

301. *Christenen in de antieke wereld*, par A. Sizoo, J.-H. Kok, Kampen 1953, 24 × 27, 205 p.

Ce n'est pas un livre d'histoire, mais un recueil de « Portraits » qui font revivre devant nous les chrétiens des quatre premiers siècles. L'auteur les présente en traduisant souvent des documents anciens, où saint Augustin tient une large place.

Après avoir parlé des martyrs et de l'ancienne société chrétienne (c. I-II) il décrit la vie monastique en citant, pour l'Orient, saint Jérôme, pour l'Occident, saint Augustin dont il traduit, p. 49-57, la Règle, telle qu'elle est dans *Epist.* 211 pour les femmes (il note, p. 57, que la Règle des ermites en dérive, sans parler des chanoines réguliers, ni du problème historique qu'on a soulevé sur ce point). Dans tous les chapitres suivants, sauf deux, c'est encore à saint Augustin qu'il s'adresse pour faire le portrait de l'évêque (*Epist.* 139 et 122), du prédicateur (*serm.* 34, 220, 221), du catéchiste (*De catechiz. rudibus*, XXVI, 52), de la famille et de l'éducation (*Confes.*, l. IX). Il rapporte aussi les *serm.* 355 et 356 où l'évêque expose à son peuple les difficultés survenues dans sa communauté de clercs dans la pratique de la pauvreté (p. 96-120) ; puis la scène de l'élection de son coadjuteur (p. 122-127) ; enfin ses polémiques avec saint Jérôme au sujet de la traduction de la Bible et de plusieurs points d'exégèse (*Epist.* 67, 68, 71-75 et 81, p. 129-149). Bref, l'ouvrage est fait en grande partie d'extraits de saint Augustin traduits en néerlandais avec beaucoup de soin.

F.-J. T.

302. *Augustinus op de grens der oude en der nieuwe wereld*, par A. Sizoo, p. [3]-[21], dans *Augustinus.* Redevoeringen in de zitting van den senaat der vrije universiteit ter herinnering van den geboortedag van Augustinus gehouden op 12 november 1954 door Prof. Dr A. Sizoo en Prof. Dr. D. Nauta, J.-H. Kok N.V., Kampen, [1954], 22 × 16, 44 p.

L'A., pour situer « Augustin sur la frontière de l'ancien et du nouveau monde » rappelle d'abord le fond de culture antique qui caractérise l'évêque d'Hippone, comme sa formation de rhéteur, son goût de l'antithèse, etc. ; ensuite et surtout il montre comment Augustin a ouvert la voie à la civilisation chrétienne, en traçant le programme d'une culture où les valeurs païennes sont mises *au service de la foi*, et en orientant les réflexions vers la psychologie (*Confessions)* et les grandes théories historiques (*De civitate Dei*).

F.-J. T.

303. *Principium omnium Deus - Zum* 1600 *jährigen Augustinjubiläum*, von R. Schneider, dans *Für Arbeit und Besinnung*, Jahrg. 7, nr 11 1954, p. 334-343.

A l'occasion du Centenaire augustinien, l'auteur présente quelques réflexions : I. Sur les dernières années de la vie de l'évêque d'Hippone (crise de 410-430), signalant la chute de Rome et la « Cité de Dieu », insistant sur le pélagianisme. II. Sur l'*idée ternaire* chez Augustin, en théologie, anthropologie, ontologie. III. Sur l'élection (Erwählung) comme thème central de la théologie augustinienne. L'auteur qui est protestant, rélève plusieurs points d'accord de Luther et Calvin avec Augustin, mais ne dit rien des divergences. Les citations des ouvrages augustiniens manquent de précision ; et, pour expliquer l'idée ternaire d'Augustin il fait appel à Marius Victorinus qu'il semble mieux connaître. Ce qu'il appelle le « ternaire en ontologie » n'est pas bien clair : il y place avec les transcendantaux *Ens*, *Verum*, *Bonum*, la division de la philosophie en Physique, Logique, Éthique, et y parle d'une primauté de la situation (Primat der Lage und der Affekte), défendue par Augustin, oubliée par les scolastiques comme saint Thomas, reprise en philosophie moderne par Max Scheler et Heidegger... mais sans renvoi précis à saint Augustin. Les remarques sur l'élection divine sont plus solides. Bien que l'insistance sur l'initiative divine et la soumission de l'âme devenant par la grâce l' « instrument » du Christ puisse avoir un sens exagéré, on peut aussi le comprendre conformément à la théologie catholique, car l'auteur note bien qu'en cette doctrine la vraie liberté humaine est sauve ; et ce « primat de Dieu » est bien augustinien.

F.-J. T.

304. *After sixteen Centuries. St Augustine of Hippo* (354 to 1954) by Thomas Corbishley, in *The Month*, v. CXCVIII, n. 1047, n. series, XII, 5, 1954, p. 261-269.

Ces quelques considérations générales sur le génie de saint Augustin insistent sur le caractère personnel et affectif qui le marque. Extérieurement, la vie d'Augustin n'a que quelques faits marquants, sa conversion, son épiscopat, sa mort en Hippone assiégée... Il s'impose surtout par sa vie intérieure, sa puissance d'analyse psychologique. Il ramène tout à la force de l'amour qu'il étend de chaque âme à l'univers entier ; car c'est la loi de l'amour qui explique les deux Cités dans l'histoire du monde. C'est elle aussi qu'on trouve dans le mystère de la grâce. « Trahit sua quemque voluptas » : en s'appropriant ce mot, il joint le paganisme au christianisme et annonce la psychologie d'un Pascal et d'un Newman. L'auteur souligne ainsi avec raison un trait bien augustinien. Mais il ne faudrait pas, comme il a tendance à le faire, minimiser pour autant la valeur doctrinale, philosophique et surtout théologique, du docteur d'Hippone.

F.-J. T.

305. *Der geschichtsphilosophische Aufriss von Augustins « Gottesstaat »*, von Dr Franz Neuner, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. CII, 1954, p. 20-26.

L'article n'est qu'un résumé du contenu du *De civitate Dei*. Matériellement cette œuvre d'Augustin peut être caractérisée comme une apologie, encore que l'A. semble restreindre cette définition aux dix premiers livres ; formellement la *Cité de Dieu* est une philosophie de l'histoire (Geschichtsphilosophie). L'A. ne reste pas fidèle à cette définition et au cours de son exposé il parle davantage de « theologische Geschichtspragmatismus : et « theozentrismus » que de philosophie. Pour l'A. l'Empire romain serait le « type » de la civitas terrena ; l'Église représenterait extérieurement la *civitas Dei*, bien que celle-ci soit formellement le corps mystique des prédestinés.

A. de V.

306. *Augustins Sorge um die Regeneratio Imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena*, von Johannes Straub, dans l'ouvrage collectif *Unser Geschichtsbild, Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung*, p. 73-98. Bayerischer Schulbuch-Verlag, München, 1954, 24 × 16, 187 p. — Même article dans *Historisches Jahrbuch*, t. LXXIII, 1954, p. 36-60.

Dans cet article, l'auteur cherche à préciser la position de saint Augustin à l'égard de l'Empire romain tel qu'il fonctionnait de son temps. Il n'admet pas l'opinion extrême de Kamlah (cf. p. 78, sq), pour qui Augustin identifiait l'Empire avec la cité du diable et n'y voyait que l'ennemi, le persécuteur de l'Église qu'il faut supporter avec patience. C'est vrai pour l'époque païenne ; mais sur les temps chrétiens si l'on consulte, avec la *Cité de Dieu*, les *Lettres* et les *Sermons*, on trouve des jugements plus nuancés. Le saint docteur se déclare heureux de voir l'Empire toujours debout malgré les barbares, il souhaite que les vertus chrétiennes de ses membres le « régénèrent » et lui fassent surmonter la crise, et il indique aux chefs chrétiens comment ils doivent conduire l'État selon l'esprit de l'Évangile pour le bien de l'Église. L'auteur en conclut à bon droit que, pour Augustin, l'Empire lui-même comme « société » peut faire partie de la « Cité de Dieu », et il appuie son opinion sur des textes convainquants. Cependant, il aurait dû mieux noter que cette conclusion reste chez Augustin, *implicite*, et qu'il faut la dégager de considérations où elle n'est pas formellement affirmée. Ce qui est plutôt mis en relief, c'est la totale indépendance de l'Église, Cité de Dieu, en sa destinée éternelle, à l'égard de l'État au but terrestre, trop souvent l'instrument de la cité du diable.

F.-J. T.

307. *Der Geburtstag des Augustinus*, von Hugo Rahner, in *Stimmen der Zeit*, Bd. 154, Heft 11, 1954, p. 321-328.

L'auteur rapproche l'état présent de notre civilisation occidentale, de la fin de l'Empire romain au temps de saint Augustin ; il montre comment l'enseignement de l'évêque d'Hippone, quand il établit les causes morales de la chute de Rome, trace le portrait du prince chrétien et requiert la justice à la base des États, peut nous aider à comprendre notre temps. Réflexions générales, mais suggestives.

F.-J. T.

308. *Saint Augustin dans l'Afrique envahie*, par Jules Lebreton, S.J., dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 245-258.

Cette étude déjà parue dans *Construire*, 6e série, 1942, décrit l'attitude de saint Augustin au moment de la prise de Rome par Alaric en 410 où il soutient par ses sermons le courage de ses fidèles ; ses conseils à Volusien et à Boniface, fonctionnaire et général romain, dont il éclaire la conduite par la foi ; enfin son propre courage au temps de l'invasion de l'Afrique par les Wisigoths. M. Chirat a fait une remarque très juste relative à cet article dans son compte rendu de l'ouvrage, voir *Revue des Sciences religieuses* 1957, p. 85, sur l'existence de deux Quodvultdeus, celui dont il est parlé dans l'*Epist.* 238 n'est pas à confondre avec l'évêque de Carthage ; cf. A. Kappelmacher, dans W. St., XLIX, 1931, p. 89-102.

F.-J. T.

309. *Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches*, von Johannes Straub, dans l'ouvrage collectif *Unser Geschischtsbild, Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung*, p. 41-71, Bayerischer Schulbuch- Verlag, München, 1954, 24 × 16, 187 p.

La crise de l'Empire romain dont traite l'article est celle des invasions barbares au ve siècle : plus décisive que toutes les autres, elle menaçait l'Empire de ruine ou de transformation radicale. D'où, chez beaucoup de contemporains, une réaction en faveur de la *Romanité*, considérée comme base de civilisation, ou même, chez les catholiques (cf. p. 45-51 : saint Ambroise, Ammien Marcellin, surtout Prudence), comme associée au progrès de l'Église. L'auteur montre, p. 55-68, le prix de l'attitude d'Augustin. Non seulement il réagit en chrétien comme saint Jérôme, en soulageant les misères qui suivirent le sac de Rome, mais il mit en relief la véritable *échelle des valeurs* où les bienfaits de l'Empire romain étaient reconnus certes, mais à leur place, secondaire et périssable, la seule valeur absolue et suprême étant le Règne de Dieu et le progrès de l'Église, même chez les barbares. L'apologétique d'Orose, qu'il inspire, allait dans le même sens, et préparait la relève de Rome par l'Empire germanique auprès duquel l'Église jouera un rôle éminent.

F.-J. T.

310. *Augustinus over de hoop voor de Wereld*, door G.F.D. Locher, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, t. IX, 1954, p. 1-20.

L'auteur établit d'abord que la bonne méthode pour comprendre Augustin n'est pas de faire un choix subjectif comme Harnack, ni de le réduire à ses sources comme Alfaric (p. 3-5) ; il faut saisir toute sa pensée avec ses aspects souvent nombreux et complémentaires. Tel est le cas pour sa conception de l'*espérance*, sujet de l'article. On trouve chez Augustin des vues optimistes sur l'évolution des nations, mais d'autres aussi pessimistes, comme l'a montré T.-E. Mommsen (cf. son article :

St Augustine and the christian Idea of Progress, signalé dans le *Bulletin august.* 1951, n. 459, A.T.A., 1952, p. 412. G. Locher en fait ici une bonne analyse, p. 6-8 : Augustin s'intéresse avant tout à l'ordre éternel des choses et n'attache guère d'importance à notre histoire). En fait, pour Augustin, l'immuable Providence a prévu et voulu notre liberté. Si la promesse de Dieu donne confiance au chrétien, même en temps de catastrophe, c'est à condition qu'il fera son devoir. Cet aspect pratique et anti-quiétiste de l'espérance est surtout mis en lumière dans les sermons. Même les « cités terrestres » gardent, selon Augustin, l'espoir de nouvelles prospérités, si elles se font chrétiennes. En conclusion, l'auteur souligne l'actualité de cette doctrine augustinienne, dont il a bien montré l'équilibre des divers aspects.

F.-J. T.

311. *Augustinus en de geschiedenis*, door W. den Boer, dans *Tijdschrift voor Geschiedenis*, t. LXVII, 1954, p. 316-325.

L'article montre la contribution importante que saint Augustin apporte par l'ensemble de ses œuvres à l'étude de l'*histoire en général*, sur trois points : 1° Il conçoit l' « histoire universelle » de l'humanité, et se dégage des cadres restreints d'une ville ou d'une nation ; 2° Se mettant au point de vue de la Providence, il donne comme but à l'histoire non pas le triomphe du bien sur la terre, mais la préparation du royaume céleste : ici-bas, les Empires sont gouvernés par les méchants comme par les bons ; 3° Il rompt avec la conception ancienne des « retours périodiques » : pour lui, l'histoire a un sens unique, déterminé par la chute originelle, la Rédemption et le Jugement dernier. Sa façon de présenter l'histoire romaine est aussi remarquable, relevant ses grandeurs et ses vertus, mais refusant de la mettre au « centre », occupé par l'Église. Pour conclure, l'auteur proteste à juste titre contre ceux qui (comme O. Seek, cf. p. 321), dénient à Augustin toute originalité en matière historique.

F.-J. T.

312. *Zwischen Antike und Mittelalter : Salvian von Massilia als Historiker und Geschichtsdenker*, von H.-J. Diesner, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald*, Jg. IV, 1954-55, p. 411-414.

Salvien de Marseille (vers 400-480) dans son *De gubernatione Dei* continue l'œuvre apologétique de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Si ce dernier le dépasse beaucoup par la largeur de ses horizons et la profondeur de pensée, Salvien reprend l'avantage pour la prévision des situations sociales nouvelles que vont créer en Europe les invasions germaniques. Mais ses vues sont rétrécies par ses préoccupations de moraliste : il veut avant tout démontrer que les malheurs de l'Empire s'expliquent par les vices des païens ou les péchés des chrétiens : mais que le succès des barbares vient de leurs vertus (ou de leurs moindres vices). Salvien comme historien garde une valeur, mais limitée.

F.-J. T.

313. *The Mind of the Middle Ages, An historical Survey : A. D.* 200-1500, par Frederick B. Artz, 2e éd., Alfred Knopf, New-York, 1954, 24 × 17, xiv-558-x p.

Occasionnellement le nom d'Augustin revient souvent dans ce « survol » historique. De la page 80 à 85, l'A. donne d'Augustin une rapide esquisse biographique suivie d'un exposé de sa pensée, soulignant les points d'origine du futur Luthéranisme, Calvinisme, Jansénisme, de la doctrine du pouvoir spirituel au moyen âge et de... l'Inquisition. Aux pages 274-276, il revient à la *Cité de Dieu* pour en dégager les grandes lignes d'une doctrine politique d'Augustin. Bref, le lecteur ne trouve

dans ce livre que des idées générales, souvent superficielles et parfois excessives, pour ce qui regarde saint Augustin.

A. de V.

314. *Saint Augustin initiateur de l'École d'Occident*, par F. Cayré, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 449-463.

En faveur de la formule « École d'Occident », dont il montre les avantages, l'auteur indique I, le cadre général des mouvements de pensée, orientaux et occidentaux, dans lesquels elle s'inscrit ; et II, les notes spécifiques d'une École d'Occident dont la pensée augustinienne est l'âme, à savoir : théocentrisme, importance capitale de l'Incarnation-rédemptrice, sens divin de l'Église, moralisme chrétien, mysticisme authentique et philosophie chrétienne.

A. D.

315. *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, von Johannes Beumer, S.J., in *Franziskanische Studien*, 37. Jg., Heft 2-3 1954, p. 129-160.

La doctrine augustinienne de l'illumination est au centre des spéculations de Henri de Gand († 1293) qui distingue de façon très personnelle, entre la lumière naturelle de la raison et celle de la foi surnaturelle, la « lumière spéciale » du théologien, qui lui permet dès ici-bas d'atteindre une vraie intelligence des mystères révélés, selon l'adage : « Fides quaerens intellectum. » Il fonde sa conclusion avant tout sur une longue série de textes de saint Augustin, mais selon B., il n'en donne pas une justification rationnelle valable (cf. p. 142). La dissertation de B., méthodique et fortement documentée, expose, en une première partie, la doctrine même de Henri de Gand ; dans une deuxième, son influence sur la scolastique des XIV^e^-XVI^e^ siècles, spécialement p. 151-155, sur l'école augustinienne, où elle est sensible chez Hugolin d'Orvieto (p. 152-153). Dans l'ensemble cependant, conclut B., les vues trop personnelles de Henri de Gand sur ce point spécial ne se sont pas imposées.

F.-J. T.

316. *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, von Johannes Beumer, S.J., in *Franziskanische Studien*, Jg. 36, 1954, p. 137-171.

A l'occasion de l'édition critique : *Peter Aureoli Scriptum super I Sententiarum, I. Prologus-Distinctio I*, N.-Y., Louvain, Paderborn, 1952, par E.-M. Buytaert, B. examine le concept de la théologie que se fait Pierre Auriol († 1322) ; il analyse pour cela trois questions du Prologue de son *Comment. des Sentences :* La théologie est-elle un « habitus distinctus a fide » ? Donne-t-elle une « connaissance scientifique » de Dieu ? Est-elle un seul « habitus » ou plusieurs ? Sur chaque point, P. Auriol discute et souvent réfute l'opinion d'un grand nombre de scolastiques pour établir sa thèse : celle-ci marque un retour aux positions augustiniennes, spécialement en concevant la théologie moins comme une science de type aristotélicien que comme une « sagesse » d'ordre supérieur, avant tout pratique sans perdre sa valeur spéculative. Sur ce point Auriol se réfère directement à saint Augustin (p. 153-154), ce qu'il fait volontiers ailleurs aussi. Mais cet appel aux sources est pour illustrer des problèmes spécifiquement scolastiques posés dans les cadres des précisions techniques d'Aristote. Bonne étude, sur un point spécial, bien documentée, d'un auteur de transition important, pour préciser l'influence augustinienne entre les grands scolastiques et les ockamistes nominalistes.

F.-J. T.

317. *Augustinus en de Reformatie*, par D. Nauta, dans *Augustinus*. Redevoeringen in de zitting van den senaat der vrije universiteit ter herinnering van den geboortedag van Augustinus gehouden op 12 november 1954 door Prof. Dr A. Sizoo en Prof. Dr D. Nauta, J.-H. Kok, N.V., Kampen, (1954), 22 × 16, p. (23)-(44).

L'A. étudie les rapports avec Augustin de la réforme protestante. L'influence d'Augustin sur les chefs de la Réforme, Luther, Karlstadt, Zwingli, Calvin, fut grande : elle a assuré le succès des protestants. Ceux-ci utilisent la plupart des œuvres d'Augustin, sauf les Dialogues philosophiques, avec une préférence marquée pour les œuvres anti-pélagiennes. Ils n'ont pu suivre Augustin en tout : car pour eux, l'unique règle suprême de vérité est la Sainte Écriture, à laquelle ils ont subordonné Augustin lui-même. Ils ont révéré et invoqué en lui le meilleur interprète ancien de la Bible et une autorité capable d'impressionner Rome. En ce sens, conclut l'A. en citant Calvin, « Augustin est tout nôtre ». Disons plutôt qu'à ce titre, Augustin peut aider efficacement à refaire l'unité catholique.

F.-J. T.

318. *Augustinus en de Reformatie*, par W.-F. Dankbaar, p. 33-42, dans *Augustinus*. Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 November 1954 (coll. Scripta academica Groningana), J.-B. Wolters, Groningen. Djakarta, 1954, 24 × 16, 42 p.

L'A. étudie les rapports de saint Augustin avec la Réforme protestante du XVI^e^ siècle. Les grands réformateurs, Luther et Calvin en particulier, ont trouvé, dans les écrits d'Augustin, des lumières et des encouragements. Ils ont dû cependant écarter certaines doctrines opposées aux leurs. Aussi, l'Église romaine a-t-elle revendiqué Augustin pour son docteur, spécialement au Concile de Trente, mais en donnant à sa théorie de la grâce et du mérite une interprétation, qui, selon notre auteur, déforme la pensée d'Augustin (cf. p. 38-39 et *Denzinger*, n. 809-810 ; ce point mériterait, semble-t-il, plus mûr examen). L'A. met aussi fort justement en lumière la docilité parfaite d'Augustin à l'égard de l'Église, ce qui le distingue des réformés. Tous les chrétiens, conclut-il, pourront se réunir grâce à l'augustinisme, s'ils l'approfondissent assez pour y trouver leur unique fondement qui est le Christ.

F.-J. T.

319. *Luther et saint Augustin*, par Léon Cristiani, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1029-1038.

Bien qu'il fut ermite de saint Augustin, M. Luther ne trouva en théologie que l'enseignement du nominaliste *Biel*. Ce fut seulement en préparant ses premières *leçons* sur les *Sentences* (1509), qu'il découvrit la doctrine d'Augustin et y entra avec enthousiasme. Il adopte alors son platonisme chrétien et goûte surtout son interprétation de l'Écriture, doctrinale et spirituelle. Même quand ses idées sur la grâce et la justification commencent à le séparer de l'Église (1515-1527), il trouve dans les textes augustiniens une doctrine qu'il estime pleinement conforme à la sienne. Mais à partir de 1531, il fait des réserves : il reproche à Augustin d'avoir donné un rôle excessif aux œuvres de charité pour le salut. Mais publiquement, et jusqu'à sa mort, il continue à se dire d'accord avec lui et à invoquer son autorité.

Dans la discussion, H.-F. von Campenhausen remarque que cette conduite de Luther ne vient pas nécessairement de la mauvaise foi, comme l'insinuait Cristiani ; car, jusqu'à la fin Luther jugea Augustin bien plus proche de l'Évangile que les chrétiens qu'il combattait ; ce qui n'empêchait pas de le critiquer sur certains points

(comme celui des œuvres) selon la règle seule infaillible de l'Évangile. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 266 : P. Vignaux et H.-F. von Campenhausen, p. 271-272. Tout en déclarant la question de la formation théologique de Luther non résolue, le P. A. Zumkeller nie que celle-ci fut ockhamiste, comme le fut sa formation philosophique avant son entrée dans l'Ordre. Il estime très vraisemblable une rencontre très précoce, au moins indirecte, de Luther avec Augustin dans le domaine théologique, étant donné l'étroite dépendance qui existait alors entre l'appartenance à un Ordre et la doctrine de cet ordre. Dans le *Commentaire des Sentences*, de 1510, on trouve bien des passages qui contredisent Ockham et Biel et trahissent une influence augustinienne. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 269-271, A. Zumkeller.

F.-J. T.

320. *Calvin et saint Augustin*, par Jean Cadier, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1039-1056.

Calvin lui-même reconnaît Augustin comme son maître. J. Cadier montre, par des citations suggestives, que les grands dogmes calvinistes sur la foi, la justification, la grâce, la prédestination, peuvent se formuler en termes augustiniens. En particulier, le *sacrement* comme signe sensible d'une réalité spirituelle : d'où la doctrine de la présence *réelle*, mais *spirituelle* de Jésus dans l'Eucharistie défendue par Calvin. Celui-ci fait pourtant deux réserves qui concernent le platonisme d'Augustin. Il n'admet pas la définition du mal, purement négative, d'où vient la définition catholique de la grâce, contraire à la sienne ; il rejette la théorie de l'illumination, parce que, selon lui, la révélation de la vérité vient uniquement de l'Écriture Sainte. Ajoutons, ce que J. Cadier ne signale pas, que saint Augustin, à l'encontre de Calvin, reconnaît l'autorité divine de la Tradition et de l'Église catholique visible comme garantie de la vraie foi. — Voir *Augustin. Magist.*, III, p. 272-273, M. Reulos.

F.-J. T.

321. *Saint Augustin et la question de la certitude de la grâce au Concile de Trente*, par Michel Guérard des Lauriers, O.P., dans *Augustinus Mag.*, II, p. 1057-1607.

Dans ce problème de la certitude de la grâce, examiné au Concile de Trente (sess.6), les partisans comme les adversaires ont invoqué de nombreux textes de saint Augustin. Ils n'avaient pas tort d'interroger l'évêque d'Hippone qui a bien posé la même question qu'eux. D'où vient donc cette divergence ? Pour répondre, l'auteur classe d'abord les textes augustiniens invoqués : mettant à part ceux des ouvrages inauthentiques, il distingue les textes interprétés *en dehors* du sens obvie, ou même *contrairement* à ce sens ; ou en leur donnant une valeur *excessive ;* enfin ceux qui sont *correctement* compris. Mais on constate que tous, adversaires et partisans de la certitude, sont d'accord pour poser le problème *autrement* que saint Augustin ; celui-ci se met toujours au point de vue de Dieu pour donner des raisons ou de confiance ou de crainte ; eux, se mettent au point de vue de l'homme pour chercher dans sa conscience des signes de certitude. Telle est la raison profonde des interprétations divergentes. L'étude est rehaussée par des références nombreuses et précises en note. — Voir *Aug. Magist.*, III, p. 266-267, P. Vignaux.

F.-J. T.

322. *Pascal et ses précurseurs. L'apologétique en France de* 1580 *à* 1670, par Julien Eymard d'Angers, Nouvelles éditions latines, Paris, 1954, 22 × 14, 243 p.

Dans la période étudiée, les apologistes très nombreux forment trois groupes : les *humanistes* qui veulent conduire à la foi par la raison et le sentiment ; les *thomistes*

qui prennent la voie de la raison seule ; les *augustiniens* qui demandent d'abord à la raison de se soumettre à l'autorité. Pascal est un augustinien convaincu, mais aussi un savant. Pour conduire le libertin à la soumission selon la méthode augustinienne, il juge impossible le recours au témoignage ; il le remplace par l'*argument du pari* qu'il trouve utilisé par plusieurs autres apologistes, mais auquel il donne une valeur originale. L'auteur prouve cette thèse — qui donne à tout l'ouvrage une belle unité — avec une riche érudition. Il nous renseigne sur les libertins du XVII^e^ s. (ch. I), sur les apologistes des diverses écoles : Richeôme, Garasse, Yves de Paris, J. Macé, Silhon, Mersenne, P. de la Rivière, J.-P. Camus, Sirmond, Morin, Caussin, etc., et aussi sur les problèmes examinés : rapports de la raison et de la foi, rôle des sciences, retour au stoïcisme... montrant en tout, la supériorité et l'originalité de Pascal. Dans le *problème apologétique* auquel il s'en tient, ses analyses nombreuses et précises, mettent en lumière l'influence de saint Augustin au XVII^e^ siècle.

F.-J. T.

323. *Thèmes platoniciens* dans l'« *Augustinus* » *de Jansénius*, par Jean Orcibal, dans *Augustin. Magister*, II, p. 1077-1085.

A travers saint Augustin, Jansénius a retrouvé plusieurs doctrines platoniciennes qu'il approuve : I. Il loue Platon d'avoir mis en Dieu le principe de l'être, de l'intelligence et de la vie. 2. Il fait appel à l'illumination pour expliquer la vérité. 3. On trouve chez lui un recours au moins implicite à la conception des idées platoniciennes dans son explication du péché originel : c'est l'*unité* de la *nature humaine*, depuis Adam jusqu'à nous, qui justifie pour lui, la transmission universelle de ce péché. 4. Enfin, sa conception de la charité n'est pas sans parenté avec celle de l' « éros » platonicien.

Ce travail met en lumière un aspect peu connu de l'*Augustinus*, qui ne manque pas d'intérêt. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 267, P. Vignaux.

F.-J. T.

324. *Le drame de conscience augustinien des premiers jansénistes*, par Lucien Ceyssens, O.F.M., dans *Augustin. Magist.*, II, p. 1069-1076.

La doctrine de saint Augustin sur la grâce ayant été approuvée par de nombreux Conciles, Papes et Théologiens, était considérée comme celle même de l'Église. Aussi quand l'*Augustinus* où Jansénius exposait sa pensée en se servant souvent des termes mêmes de saint Augustin, fut condamné (Bulle *In eminenti*, 1649, et Bulle *Cum occasione*, 1653), ce fut pour les premiers jansénistes un terrible drame de conscience. Peu leur importait Jansénius, mais ils ne pouvaient admettre qu'à travers son livre on condamnât saint Augustin et par conséquent, selon eux, le Pape et l'Église infaillible. L. Ceyssens, un spécialiste de la question, nous donne sur ces quatre années de crise, des détails instructifs et passionnants, où apparaît la fidélité de l'Église à la doctrine de saint Augustin. — Voir *August. Magister.*, III, p. 267, P. Vignaux.

F.-J. T.

325. *Augustinisme et cartésianisme*, par Geneviève Lewis, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1088-1104.

On trouve en saint Augustin des formules du *Cogito* toutes semblables à celle de Descartes ; mais celui-ci a revendiqué son originalité. G. Lewis montre en détail comment les contemporains du philosophe, Mersenne, Arnauld, Ambrosius Victor, Clamberg, etc., découvrent eux-mêmes, à la lecture des ouvrages de Descartes, les

passages parallèles de saint Augustin. Par suite, le renouveau d'augustinisme philosophique incontestable au XVII^e siècle, serait une *suite* plutôt qu'une *cause* du cartésianisme : Descartes a fait prendre conscience de la valeur philosophique des textes de saint Augustin, et de la parenté des deux spiritualismes. C'est pourquoi la philosophie qui en résulte, même présentée avec des extraits de saint Augustin (cf. Ambrosius Victor), est centrée sur les thèses de Descartes et dévie du pur augustinisme. — L'étude très documentée fournit de riches précisions sur l'influence augustinienne au XVII^e siècle. — Voir *August. Magist.*, III, p. 268, P. Vignaux.

F.-J.T.

326. *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception*, par Pierre Lachièze-Rey, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 425-428.

La philosophie de saint Augustin, pense l'auteur, ne forme pas un tout organique, mais on y trouve une série d'intuitions souvent géniales, dont il donne un exemple : Partant d'un texte où la mémoire est requise pour saisir comme un tout la parole qui passé (*Confess.*, l. XI, XXVIII, 38 ; *De musica*, l. VI, VIII, 21 ; B. A., t. VII, p. 402), il signale chez Bergson une remarque toute semblable, mais relève l'esprit opposé des deux penseurs ; car la durée bergsonnienne rend inutile la mémoire affirmée par Augustin. La pensée de ce dernier est beaucoup plus proche de celle de Kant qui, dans l'analytique transcendantale, reconnaît à la conscience une fonction synthétique pour unifier la perception. — Confrontation bien amorcée, mais que l'auteur devrait approfondir pour atteindre les *principes généraux* de l'augustinisme qu'il n'a pas encore découverts. — Voir *August. Magist.*, t. III, p. 169-170, R. Jolivet.

F.-J. T.

327. *L'augustinisme de M. Max Scheler*, par Johan Grooten, dans *August. Magist.*, II, p. 1111-1120.

Max Scheler se réfère volontiers à saint Augustin, non pour préciser sa pensée historique, mais pour trouver en lui un précurseur qu'il veut prolonger. Il conçoit l'augustinisme comme la « philosophie chrétienne » au sens où il la reprend en son propre système : philosophie centrée sur l'*amour*, mais d'un amour qui va non pas de l'homme à Dieu, comme chez les grecs, mais de Dieu à l'homme et à l'univers, Cat amour est principe de la création et domine la connaissance ; il fait l'unité de toute la philosophie. Cependant M. Scheler reconnaît qu'il approfondit Augustin, surtout quand il s'efforce d'analyser selon la méthode phénoménologique, l'attitude spécifiquement religieuse, qui d'ailleurs est, selon lui, précisément celle de saint Augustin. Mais à cause de cela, quelques-uns ont émis des doutes sur la valeur de l'augustinisme de M. Scheler. Cet augustinisme semble pourtant réel et très profond, quoique avec sa note originale. La présente étude le montre fort bien. — Voir *August. Magist.*, III, p. 268-269, P. Vignaux.

F.-J. T.

328. *Parallèle de saint Augustin et de Newman*, par Jean Guitton, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1105-1109.

Il y a des différences entre les deux penseurs : Newman a plus de douceur dans sa poésie et aussi dans son évolution vers la vérité qui est, avant tout, intellectuelle. Saint Augustin a plus de violence en sa rhétorique, plus de passion et d'épisodes dramatiques en sa conversion. Mais leur *message* est identique : Montrer par l'histoire, celle de leur âme et celle de l'univers (cf. les *Confess.* et la *Cité de Dieu* d'une part ; l'*Apologia* et l'*Essay of Development* d'autre part), le vrai sens de l'Évangile

fondé sur le fait personnel, en face des philosophies de l'absolu, celle de Platon et celle d'Hegel. — Parallèle très suggestif en sa brièveté.

F.-J. T.

329. *Référence à saint Augustin chez Reinhold Niebuhr*, par Georgette P. Vignaux, dans *Augustinus Magister*, II, p. 1121-1128.

R. Niebuhr, théologien protestant américain, estime spécialement en saint Augustin, sa psychologie platonicienne ouverte à la vie mystique, et sa théorie des deux cités, fondées sur l'amour. Mais il lui reproche de ne pas donner à l'État et au temporel toute leur valeur ; il remplace ce que Marrou appelle « l'ambivalence augustinienne du temps », par l'ambivalence de la *liberté* qui est, selon lui, créatrice ou destructrice des valeurs, selon qu'elle est bonne ou mauvaise.

F.-J. T.

330. *Dualismo paradossale dell'Agostinismo speculativo*, par Emilio Oggioni, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 381-388.

L'auteur met en relief deux aspects de la pensée augustinienne qui lui semblent opposés : l'un plus philosophique, celui des premières œuvres, exprime les exigences de la raison capable de connaître Dieu et d'expliquer tout par Dieu ; l'autre plus religieux, fondé sur la foi, qui se développe à partir de 391, caractérise l'action pastorale et dogmatique du prêtre et de l'évêque. Il y a, pense Oggioni, dualisme et contradiction entre ces deux aspects, comme entre le fidéisme et le rationalisme, bien qu'Augustin ait réussi dans sa vie à les concilier pratiquement. Ces deux aspects qui correspondent à *foi* et *raison*, sont en effet bien distincts : mais Oggioni en exagère l'incompatibilité. — Voir *August. Magist.*, t. III, p. 75-76, A. Pincherle.

F.-J. T.

331. *Von Augustinus über Thomas zur modernen Philosophie*, par J.-N. Hebensperger, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 417-424.

Le thème qui relie saint Augustin aux modernes par saint Thomas, comme un *itinéraire spirituel* (ein grosse, geistige Linie, dit le sous-titre) est celui de la *Philosophia perennis*, fondée sur un noyau métaphysique qui se développe avec les philosophes successifs : elle évolue entre deux extrêmes : le panthéisme et le nihilisme. Si toute philosophie est une *recherche*, on la trouve chez saint Augustin et saint Thomas, mais le premier interroge son âme et Dieu, le second l'homme raisonnable en général. Sur les doctrines fondamentales, les deux penseurs sont d'accord ; mais certaines de leurs théories semblent irréductibles, comme celles de l'illumination et de l'abstraction ; c'est que la « Philosophia perennis » pose des problèmes sans toujours les résoudre : certains paraissent insolubles pour les hommes. La philosophie comme recherche se retrouve chez les modernes, en particulier chez les existentialistes qui, eux, interrogent l'homme concret, mais seul, au risque de tomber dans le nihilisme. C'est, conclut avec raison l'auteur, la méthode de recherche d'Augustin qui semble la plus efficace. — Voir *August. Magist.*, t. III, p. 72-73, R. Jolivet.

F.-J. T.

332. *Actualité de saint Augustin*, par Jean Guitton, Grasset, Paris, 1955, 17 × 11, 154 p.

Dans l'étude de saint Augustin, c'est le problème très actuel du *caractère temporel* de chaque homme et de l'histoire qui préoccupe J. Guitton. A l'occasion du centenaire augustinien (1954), il a donné sur ce sujet, à Genève, puis à Paris, une conférence éditée en ce volume. Procédant par comparaison, il caractérise sommairement la

position de Freud, Proust, Gide et Sartre qui étudient le temps de « l'homme intérieur », tel que le vit chaque conscience personnelle ; puis celle de Hegel relative à l' « homme historique », à l'évolution temporelle des nations. Et chaque fois, il montre comment saint Augustin a des préoccupations semblables mais propose des solutions bien plus profondes, grâce à son spiritualisme et à sa docilité aux lumières de la foi. — Les deux aspects du problème de l'histoire, intérieur et extérieur, se rejoignent chez Newman dont la solution, si proche de saint Augustin, fait encore ressortir l'actualité de ce dernier. L'auteur, à sa manière méditative et profonde, insiste sur l'*esprit* des doctrines qu'il compare ; et ses rapprochements sont très suggestifs, même si certains détails restent des « à peu près ». Voir la critique de J. Muños, *Bull. august.*, 1954, n. 333.

F.-J. T.

333. *San Agustin y Freud. ¿ Discrepancias ? ¿ Coincidencias ?* por Jesus Muños, S.J., in *Sal Terrae*, vol. XLIII, 1955, p. 325-335.

L'auteur critique vivement un article de Jean Guitton sur *Saint Augustin et Freud*, paru, dit-il sans assez de précision, « dans une revue de Genève et traduit en espagnol ». On le trouve dans *Actualité de saint Augustin* par J. Guitton, p. 39-49. Le critique relève avec raison la différence essentielle entre le spiritualisme augustinien et le matérialisme de Freud pour qui la religion n'est qu'un « mythe » ; et il reproche bien à tort à J. Guitton de le méconnaître. Il examine ensuite les rapprochements évoqués par celui-ci entre Augustin et Freud sur la *libido* (*concupiscentia* chez saint Augustin), ses manifestations chez l'enfant, et l'inconscient, comparé à la *memoria* augustinienne : Partout, il relève les oppositions manifestes, que ne nie nullement J. Guitton, et, des rapprochements si suggestifs tentés par ce dernier, il ne laisse à peu près rien subsister. Mais il prend ces « suggestions » comme des affirmations massives sans tenir compte de leurs nuances et de leur esprit. Voir *Bul. august.*, 1954, n. 332.

F.-J. T.

334. *Canonicorum regularium sodalitates*, Decimo sexto revoluto saeculo ab ortu sancti Augustini Episcopi hipponensis, ed. Canonia Vora, Austria, 1954, 24 × 17, 326 p.

Cet ouvrage de collaboration est présenté comme un album jubilaire par Pius Fank, ch. rég. de Vorau (Autriche) et il offre deux particularités : I. Chacun des 12 chapitres est donné successivement en quatre langues, ordinairement en français, italien, anglais, allemand ; mais au ch. x, le néerlandais remplace l'italien, et au ch. xii, l'espagnol remplace l'allemand. 2. On trouve p. 209-329, pour illustrer les ch., 228 photos artistiques hors texte. Après une introduction sur saint Augustin et la règle (c. i-ii), les autres ch. donnent un court aperçu historique : origine des chanoines réguliers (c. iii), les Congrégations groupant les maisons primitivement indépendantes : Congrégation de Latran, d'Autriche, du Grand Saint-Bernard, de Saint-Maurice d'Agaune (c. iv-viii). Le ch. ix traite des chanoinesses, et les trois derniers de l'Ordre de la Sainte-Croix, des Croisiers de l'Étoile rouge, des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception. Chaque chapitre est rédigé par un auteur compétent qui nous donne de multiples renseignements historiques. Signalons pourtant que le paragraphe consacré (p. 150) aux chanoinesses hospitalières de la Miséricorde de Jésus est à rectifier. La Fédération réalisée en 1946, sous l'impulsion de Mère Yvonne-Aimée de Jésus, supérieure de Malestroit qui fut élue première supérieure générale, approuvée par Rome en décembre 1946, comprend 22 monastères de France, 3 d'Angleterre, 7 au Natal (Sud-Afrique) et 10 au Canada : celles-ci ne sont donc pas restées autonomes.

F.-J. T.

335. *Die Augustinuslektüre im Lateinunterricht*, von Max Zepf, in *Gymnasium*, Jg. 60, Heft 2, 1953, p. 135-148.

L'enseignement du latin comporte l'explication des *Confessions* et de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Avec raison, car si la culture doit préparer à la vie actuelle, la pensée augustinienne s'avère très moderne, avant tout par son caractère « existentialiste ». Tandis que l'homme n'était pour l'antiquité qu'une partie du « cosmos », et que le néoplatonisme lui-même, bien que porté vers la vie intérieure, l'absorbait finalement dans l'Un transcendant, Augustin a mis au centre de sa pensée les rapports de l'âme avec Dieu, en considérant l'âme en sa vie intérieure libre et responsable (comme l'existentialisme actuel). Il souligne par là le vrai sens de la personne humaine (il l'affirme aussi dans le *De Trinitate* où notre « moi » apparaît comme l'image très personnelle des trois Personnes divines). Les *Confessions* qui développent cette psychologie en une forme littéraire digne de la richesse du fond, méritent d'être expliquées aux étudiants, malgré la difficulté provenant d'un ton élevé continu. La *Cité de Dieu* n'a pas cette difficulté. Elle met en relief le rôle de la liberté dans l'histoire, toujours sous la conduite de la Providence qui mène les peuples comme les individus. Elle aussi prend l'homme comme centre d'intérêt, ce qui fait sa modernité. Bien que l'auteur ait moins approfondi le problème de la *Cité de Dieu*, il fait d'excellentes remarques sur l'idée de personne en saint Augustin, et sur la manière dont l'émanation plotinienne devient chez lui une histoire, et il appuie ses dires par des renvois précis aux sources.

F.-J. T.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (coll. Théologie, 34), Aubier, Paris, 1956, 23 × 14,5, 287 p.

Le sujet est d'importance parce que, chez Origène, le thème de l'image définit la spiritualité, et la préoccupation spirituelle est centrale : deux idées qui débordent même une étude d'Origène, chez qui elles confluent et à partir de qui elles prennent de nouveaux développements. Il serait intéressant de confronter, avec la présente analyse, celle qu'on pourrait conduire dans le même sens à travers les images augustiniennes, en l'homme et en tout l'univers : cf. p. 265.

L'ouvrage se recommande par une densité soutenue, dont l'auteur craint lui même une certaine lourdeur, mais qui assure un précieux instrument de travail. On remarque aussi d'emblée une extrême conscience dans l'examen des textes, des occasions scripturaires, des commentaires postérieurs. L'information est vigilante, la méthode et la pénétration sont attentives à restituer le climat de pensée, à justifier la cohérence des passages parallèles, à apprécier les fragments altérés ou douteux qui opposent tant d'obstacles à l'analyse et imposent tant de précautions à la synthèse.

La synthèse ne se réfère pas à des schèmes systématiques, qu'on ne pourrait, sans anachronisme, attribuer à Origène. Elle suppose toutefois une orientation persistante, elle démontre même une doctrine définie, une métaphysique radicale, quoique dispersée, qui s'exprime en applications, qui sous-tend la catéchèse, l'homélie, l'exégèse. C'est une métaphysique de la surnature, qu'Origène ne sépare pas de celle de la nature pure, une métaphysique de la vocation transcendante inscrite dans l'exceptionnelle création de l'homme fait « à l'image » : c'est la chute qui introduira la perspective de la nature nue et dépouillée. Cet élargissement chrétien, et la transcendance divine maintenue par delà les rapports de filiation et de participation, émancipent essentiellement Origène des suggestions platonico-stoïciennes, comme la personnalité du Logos-Image lui impose des précisions implicites dans l'Ancien Testament et étrangères à Philon (bien que le Logos philonien ne nous paraisse pas être l'illogique intermédiaire métaphysique dont l'auteur s'est laissé persuader par des autorités d'ailleurs assez graves, p. 52, mais, justement, cette notion médiatrice d'ordre révélationiste et mystique, plus heureusement et plus longuement relevée par l'auteur, et qui pouvait intéresser Origène...).

Au total, et malgré des précédents qui remontent aux Pères apostoliques, à la suite de suggestions pauliniennes formelles, Origène exploite le thème en termes assez neufs, et c'est pourquoi, outre le fait qu'il n'est pas systématique, l'analyse nous laisse sur l'impression d'une esquisse qu'il reste à approfondir et même à préciser, notamment quant à la distinction et aux rapports de l'intellect (*νοῦς*) et de l'esprit

(πνεῦμα), et quant au dynamisme spécifiquement chrétien de l'achèvement spirituel de l'image métaphysique. A quoi s'ajoute la circonstance que la théologie occidentale de la grâce sanctifiante se réclame peu de l'idée de l'image, malgré saint Paul et malgré le principe d'une intégration thomiste posé dans la *Somme* (Iª, q. 93), sans doute, estime l'auteur, parce que « l'Eglise a préféré la précision, au prix d'une certaine sécheresse technique et abstraite, à des expressions plus imagées et suggestives, plus poétiques et concrètes, plus chargées de sentiment spirituel, mais portant en elles le germe de bien des ambiguïtés et de bien des incompréhensions » (p. 265). Mais, instruite par l'expérience de telles mésaventures, plus familiarisée avec les formules révélées et leur explicitation rationnelle, la théologie moderne peut revenir avec une sûreté avertie aux perspectives que la théologie primitive abordait avec l'assurance des enthousiasmes jeunes. Cela même fait l'intérêt de la présente étude, qui est un apport à la spiritualité vivante non moins qu'à l'histoire des doctrines.

A. Beckaert.

G.-H. Tavard, A.A., *Transiency and Permanence, The Nature of Theology according to St Bonaventure*, New-York, Louvain et Paderborn, 1954, 24 × 16, 263 p.

C'est au sous-titre de ce volume qu'il faut demander son contenu : la conception de la théologie selon saint Bonaventure. L'étude se divise en trois parties. Dans la première, l'A. décrit les « trois livres » de l'Ecriture, de la nature et de l'âme, c'est-à-dire la triple image de Dieu et des choses divines d'où part la bonaventurienne théologie ; l'image qu'une intervention divine particulière a consignée dans l'Ecriture, celle enfin qu'introduit dans l'âme la lumière de la connaissance divine. La seconde partie du livre étudie le rôle de l'intelligence dans la théologie sous trois aspects principaux : quel est le rôle de la raison en théologie ? Quel est celui de la philosophie ? Et, la théologie est-elle une science ? Dans la troisième partie, la théologie de saint Bonaventure apparaît sous l'angle de la sagesse.

L'A. a très bien montré la note propre de la théologie bonaventurienne, héritée de saint Augustin et dont les scotistes et les nominalistes s'écarteraient fâcheusement au XIVe siècle. Plutôt qu'en telle ou telle thèse isolée, elle consiste en une liaison très intime et très harmonieuse entre la pensée naturelle et la pensée biblique, entre l'effort de l'intelligence et la poursuite de la charité. La théologie de saint Bonaventure n'en est pas pour autant anti-intellectualiste. Elle n'ignore pas la théologie « des conclusions ». Mais elle ne s'y cantonne pas et elle ne lui donne pas libre cours. Elle n'est surtout jamais une sorte de philosophie du donné révélé. Elle n'est pas concevable sans un effort progressif du théologien vers la purification intérieure et l'union de plus en plus intime avec Dieu. L'étude du P. Tavard est d'autant plus enrichissante qu'indépendamment de sa valeur historique, elle élargit notre concept de la théologie en général. Nous ne sommes que trop tentés de réduire la théologie aux idées et aux méthodes de saint Thomas d'Aquin ou, ce qui est pire, à l'image rabougrie qui en a souvent cours.

Il y a pourtant une lacune assez sérieuse à ce livre écrit avec soin. Bonaventure, avec tous les théologiens du moyen âge, ne connaît qu'une source du révélé. Non qu'il ait ignoré ce que, depuis le Concile de Trente, nous nommons la source de la Tradition. Mais celle-ci, il ne l'isole pas, comme nous le faisons, et il ne la situe pas, comme une seconde source du révélé, sur une même ligne que l'Ecriture. Ce point fort important (puisqu'il laisse apercevoir une différence de perspective assez nette entre les théologiens du moyen âge et nous) n'est pas tiré au clair. Le P. Tavard cite le texte : *Qui ergo vult discere, quaerat scientiam in suo fonte, scilicet in Sacra Scriptura...* (p. 132, emprunté aux *Collationes in Hexaemeron.* Voir dans l'éd. de E.-F. Delorme, O.F.M., Florence, 1934, Visio III, coll. VII, n. 6-7, p. 214-215). On pourrait multiplier les textes de ce genre qui, tous, n'assignent qu'une seule source

d'où tout découle, notamment l'Ecriture. Celui-ci par exemple : *Est ergo ordo ut principaliter in Sacra Scriptura studeat quantum ad litteram et spiritum, et deinde legat originalia* (par lesquels Bonaventure entend les Pères de l'Eglise) *et illa subjiciat Scripturae* (*Ibid.*, n. 15, p. 217-218). J'ai choisi ce texte, bien qu'il y en ait de plus explicites, parce qu'on le retrouve aussi dans le livre du P. Tavard (p. 155). Malheureusement, l'A. l'a coupé après le mot *originalia*. Les mots suivants sont pourtant essentiels, car ils expriment le rapport constant que Bonaventure met entre l'Ecriture et les Pères, un rapport non pas latéral, si je puis m'exprimer ainsi, mais vertical, c'est-à-dire de subordination, l'Ecriture étant source et les Pères ne l'étant pas. C'est pourquoi Bonaventure écrit ici : *et illa subjiciat Scripturae.*

On peut être d'accord ainsi sur l'ensemble du livre du P. Tavard, aussi lorsque l'A. note, parmi ses conclusions, que Bonaventure admet une certaine continuité (ou une continuité certaine) entre l'Ecriture et la théologie, mais on peut regretter que la nature de la *certain continuity* soit restée trop dans le vague.

Paul DE VOOGHT.

Pierre Blanchard, *L'Attention à Dieu selon Malebranche : méthode et doctrine*. Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 13 × 20, 262 p.

« Fils de Bérulle plus que disciple de Descartes », tel apparaît Malebranche, nous dit le panneau annonçant l'ouvrage. L'auteur en donne une éclatante démonstration au chapitre IV de la troisième partie de son étude, thèse soutenue en 1951 devant la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Comme Bérulle, Malebranche est « un spirituel de grande race » (p. 201). Chez lui, toute connaissance est ordonnée à la mystique : il « fusionne la métaphysique et la théologie spéculative » (p. 202), tandis que Descartes, on le sait, « sépare philosophie et théologie » (p. 202). La doctrine de Dieu, chez Descartes, n'est que celle du philosophe : Dieu tout-puissant et créateur, dont l'homme est parfaitement distinct. La connaissance, chez Malebranche, est celle du « mystique » : en tous points attentif à Dieu, il le recherche pour s'unir à lui. Plus précisément, il connaît Dieu par Jésus-Christ. Le monde de l'oratorien Malebranche, comme celui du père de l'Oratoire. est le « monde divin de l'Incarnation » (p. 204) : « tout est plein de Jésus-Christ » (p. 205). Piété, problématique théologique scotiste, Dieu s'honorant en Jésus-Christ, tel est *l'univers intérieur* de Malebranche. Jésus-Christ est au centre de tout, rien n'est intelligible qu'en lui : Dieu, l'homme, le monde ». *L'espace intérieur* (de Malebranche) est celui de la religion, c'est-à-dire de la dépendance » (p. 211). Différence cependant entre Bérulle et Malebranche, qui se situe dans la divergence de leurs systèmes philosophiques et théologiques. « Jamais Bérulle n'a enseigné ni la vision en Dieu, ni la causalité occasionnelle » (p. 211). D'autre part « Bérulle est d'abord *théologien*... Malebranche est d'abord *philosophe*, bien que tous les deux... se refusent à admettre une philosophie séparée, ou une théologie sans réflexion philosophique » (p. 215). Egalement, Bérulle insiste sur *l'adhérence* à Dieu, Malebranche sur la nécessité de l'*attention* à Dieu, d'être une pure puissance par raport à lui. Esprit des esprits, tel est le Dieu de Malebranche, en cela lointain disciple d'Augustin. La condition essentielle pour entendre le Maître intérieur est la rentrée en soi-même, qui est proprement l'attention. Ici se découvre l'originalité de Malebranche et son caractère nettement intellectualiste, tandis que Bérulle est plus volontariste. De là aussi la note *pessimiste* de sa pensée : le monde de péché, qui est le nôtre, est aussi celui des *erreurs* de l'esprit, avec toutes ses conséquences dans la volonté et l'instinct. Bérulle, au contraire, est *optimiste* : s'il déplore les chutes de l'humanité, son caractère volontariste le dirige vers Jésus-Christ rédempteur. Au terme, laisse entendre P. B., il faut reconnaître que, si Malebranche « a transporté en terrain mystique les exigences rationalistes d'un esprit cartésien » (p. 38), il a

gardé de Descartes néanmoins une tournure d'esprit rationaliste, ce qui explique qu'il n'a pu constituer une philosophie authentiquement chrétienne, de type personnaliste. Son regard pénétrant a été à la limite « de convertir le mystère en problème ». On reconnaît ici le disciple de Descartes, amoureux des idées claires et distinctes.

Le plat de résistance du livre est, nous a-t-il semblé, la deuxième partie. L'auteur, ayant décrit la méthode de l'attention, entre dans la doctrine. Grâce à la lumière du Maître intérieur Malebranche peut déclarer : « Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère, mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays ». Explorons cette partie au contenu plus riche que le titre de l'ouvrage ne le laisse entendre : ch. I, *L'attention à Dieu ;* ch. II, *L'attention à soi ;* ch. III, *L'attention aux autres ;* ch. IV, *L'attention au monde.* C'est la partie que préféreront éducateurs et spirituels. Il faut dire bien haut que notre temps a un extrême besoin du message qu'elle nous livre. Malebranche nous y invite à une *métanoia* radicale : c'est sa grandeur, qui fera oublier les limites de son œuvre, signalées par l'auteur (p. 217).

Enfin comment ne pas souligner, dans cette revue, la parenté spirituelle de Malebranche et de saint Augustin . Un regard jeté à l'index des noms propres nous dit immédiatement que le docteur d'Hippone est l'auteur le plus cité de l'ouvrage. Les thèmes du *Maître intérieur* et de la *Vérité*, réalités si ardemment aimées par saint Augustin, nous assurent que le lecteur familier du saint ne sera pas dépaysé dans l'univers de Malebranche. Le livre de M. l'abbé Blanchard se recommande donc à quiconque aime la vérité comme voie allant à la contemplation et à l'amour.

Bernard PIAULT.

Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini et Diplomatica officialis, Brevia Apostolica, Sacrarum Congregationum, Em. rum S.R.E. Cardinalium ac Nuntiorum in Hispania Decreta, Acta Priorum Gen., O.E.S.A., Regum Hispanorum eorumque in Urbe Legatorum Epistolas aliaque plura Documenta *continens*, a P. **Januario Fernandez** de S. Corde Jesu O.R.S.A. collectum ac summariis et adnotationibus instructum, vol. I (1570-1623), Romae, 1954, 25 × 18, 606 p.

Le titre complet donne bien le contenu très riche de ce recueil de pièces officielles concernant la Congrégation des Récolets de saint Augustin, qui est maintenant autonome mais qui, au début, était incorporée au grand Ordre des Ermites. Elle est le fruit d'un mouvement de réforme, dont les débuts datent de 1570-1623 : ce premier volume du *Bullarium* donne donc les « Documents constitutifs », indiquant les premiers efforts de renouvellement dans la Province de Castille O.E.S.A. (1570-1588) ; puis le début de l'autonomie sous un définiteur propre et un Vicaire provincial (1588-1602) ; enfin la constitution d'une *Congrégation* au sein de l'ordre avec sa propre division en provinces et un vicaire général, mais dépendant du prieur général O.E.S.A. (1602-1623) : ce dernier régime devait durer jusqu'à Pie X. Précieux recueil indispensable à tout historien de l'Ordre augustinien. Des tables très complètes, (p. 554-606), en rendent la consultation plus facile et plus efficace. L'ouvrage est en espagnol avec, en latin, de nombreux documents et l'Index *rerum* alphabeticum, p. 600-606.

F.-J. THONNARD.

Butterfield Herbert, *Christianisme et Histoire*, traduit de l'anglais par **G. Serve** et **L. Dechappe**, Spes, Paris, 1955, 18 × 12, 237 p.

Ce livre est un essai d'interprétation de l'histoire du point de vue chrétien, en s'inspirant de la foi et des événements bibliques (Ancien et Nouveau Testament) ; mais en s'en tenant au point de vue de l'historien et au plan humain accessible au

non croyant. Il montre clairement que les faits exigent l'intervention de la Providence divine qui sait tirer le bien du mal et qui a toujours le dernier mot par ses « jugements », tout en laissant aux hommes leurs décisions libres et leur pleine responsabilité. Mais, en cas de conflits entre nations, c'est pure hypocrisie d'attribuer toutes les fautes à l'ennemi et de se croire sans péché parce qu'on est victorieux. La vérité est que tous sont pécheurs. L'histoire n'est pas pour les hommes un progrès continu sous la pression extérieure des événements, c'est un travail toujours nouveau où la Providence, à chaque génération, leur demande de se préparer à la vie éternelle et leur fournit l'occasion de le faire.

L'auteur, historien bien connu, prend surtout ses exemples dans les trois derniers siècles de l'histoire d'Europe et il fait plus d'une fois songer (sans s'y référer d'ailleurs) à saint Augustin montrant dans la *Cité de Dieu* le rôle de la Providence dans l'histoire. Mais à la différence du Père de l'Eglise, il refuse de s'élever au plan surnaturel et aux problèmes théologiques ou même philosophiques. Il veut rester un pur historien. Aussi faut-il faire des réserves à ce qu'il dit de l' « interprétation cléricale » de l'histoire, qu'il condamne à bon droit au sens où il la prend, mais qu'il présente sans assez de nuances. Ces réserves n'enlèvent rien à la valeur des thèses fondamentales défendues, ni à la richesse des suggestions de ce livre.

F.-J. THONNARD.

Newman, J.-H., *Sermons universitaires*, quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843. Traduct. de **Paul Renaudin**, comment. de **Maurice Nédoncelle**. Coll. « Textes Newmaniens » publiés par H. Tristram, L. Bouyer, M. Nédoncelle, I, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, 17,5 × 11,5, 429 p.

A en juger par ce premier volume, la collection des *Textes Newmaniens* s'annonce comme un bijou d'édition et une mine de renseignements sur la vie et la pensée du grand oratorien anglais. Elle est dirigée par des spécialistes qui unissent à une grande érudition une finesse d'esprit et une connaturalité d'âme avec celle de l'auteur, qui seule permet d'atteindre à travers les textes la vie mouvante de la personne qui s'y exprime. La collection comprendra les principales œuvres du cardinal Newman, traduites en français et accompagnées d'introductions et de notes explicatives. Ce premier volume contient les *Sermons universitaires*, quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford, de 1826 à 1843. La traduction est de Paul Renaudin, le commentaire de Maurice Nédoncelle. Je regrette l'absence du texte anglais, parce qu'elle me prive du contact direct avec l'auteur, contact que le traducteur peut bien soutenir dans ses défaillances, mais nullement remplacer. Je me réjouis que pour les *Ecrits autobiographiques* on nous promet aussi le texte anglais. Traduire Newman n'est pas facile : son style reflète une manière de penser à laquelle nous sommes peu habitués en France ; de plus son vocabulaire recèle plus d'un guet-apens : tel mot manifestement d'origine latine, voir identique en français, *implicit*, *explicit*, *conscience*, *evidence*, couvre un sens nettement différent ou du moins autrement nuancé. Pour autant que je puisse en juger, M. Renaudin a su éviter de s'y laisser prendre ; sa traduction est soignée et conserve la saveur propre au texte original. Cependant le lecteur français, formé par l'étude de ses grands classiques aux idées claires aisément exprimées dans une construction harmonieuse — quand il s'agit de sermons — d'éléments organiques bien équilibrés, aura quelque mal à suivre paragraphe par paragraphe, dont l'un couvre plusieurs pages, l'autre à peine quatre lignes, l'exposé hésitant d'une pensée, qui semble se servir du verbe moins pour communiquer à l'auditeur une vérité trouvée que pour s'entraîner soi-même à sa recherche. Ici l'introduction et le commentaire de M. Nédoncelle deviennent indispensables. L'introduction souligne qu'il y a dans les *Sermons universitaires* un drame de la foi et de la raison. Les notions dont Newman discute ici, sont en effet,

« liées à une expérience d'âme, l'une des plus émouvantes et des plus tragiques qui furent » une expérience en cours et non encore parvenue à son terme. Newman y fait tour à tour l'éloge et la critique de la raison, ce qui autorise un débat incessant entre deux catégories d'interprètes (I). Mais Newman pense « contre un certain nombre de ses contemporains ». Il ne faut donc pas l'interpréter dans « l'espace » mais le méditer « dans le temps », en fonction du milieu religieux et social où il vit et se meut et cherche à justifier à ses propres yeux la conception de la foi qu'il avait reçue (II). La substance durable de cette évolution, M. Nédoncelle la recueille et l'expose avec un bonheur et une pénétration admirables. Newman élargit les notions d'intelligence et de méthode, trop étroitement définies par le rationalisme, en y introduisant le rôle de la *conscience* (III). Un examen « austère et sinueux » du jugement porté par le P. Rousselot sur son « maître », achève d'éclairer la conception nouvelle de la foi proposée par Newman, qui « devance nettement nos plus modernes tentatives théologiques » (IV). L'introduction est une brillante synthèse. Les notes explicatives, reportées à la fin du volume, l'appuient de références aux textes et à de nombreux détails historiques indispensables. A la page 394, la note 96 donne une référence de saint Augustin cité par Bellarmin. *Serm. de tempore* 189 (?). Ce ? signifie un doute sur l'exactitude de la référence. En fait, le texte cité se trouve PL. 39, col. 2173, *Serm.* 232, *De diversis*, dont l'authenticité est douteuse. Pour finir j'oserai faire quelques suggestions venues à mon esprit pendant la lecture de l'introduction. Il y est dit que les *Sermons universitaires* ont une « vertu synoptique », c'est-à-dire, qu'ils touchent à un ensemble de thèmes que Newman traitera dans ses autres écrits, et qui forment le lien entre ses travaux de prédicateur, de philosophe et de théologien... il me semble intéressant de signaler cette même « vertu synoptique » dans les *Confessions* de saint Augustin, où elle frappe d'autant plus qu'elle y est davantage impliquée dans des éléments biographiques, qui font absolument défaut, et pour cause, dans les *Sermons universitaires*. Et puis, nous ne voulons pas nier l'originalité de la doctrine newmanienne de la *conscience* (p. 28 et *ib.*, note 2) ; mais je me demande s'il n'est pas possible de l'éclairer, — non sur son aspect purement moral, pour lequel Newman est assez sévère au dire du commentateur (p. 27, note 1), mais précisément sur l'implication transcendante qu'il croit discerner en elle — par un recours à la « memoria » de saint Augustin.

A. DE VEER.

Régis Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants* (coll. Encyclopédie du catholicisme au XX^e^ siècle, I^re^ P. : « Je sais, je crois », 15), Arthème Gayard, Paris, 1956, 19 × 14, 126 p.

Excellente présentation, mise à la portée du public cultivé, de la *théodicée :* ce que peut dire la raison sur l'*existence* et la *nature* de Dieu. Doctrine thomiste, ouverte aux problèmes modernes actuels : les références à saint Augustin n'y manquent pas, spécialement dans la preuve de Dieu par la Vérité (p. 64-68) ; la connaissance des attributs de Dieu (p. 82) ; la réfutation du panthéisme (p. 85-86).

F.-J. THONNARD.

M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, édit. du Seuil, Paris (1955), 19 × 12, 125 p.

Cet ouvrage fortement pensé donne la solution d'un théologien thomiste sur la nature du travail, la valeur de l'économie positive, spécialement selon Karl Marx, et sur les lois du progrès social. A côté de l'interprétation thomiste qui invoque l'union substantielle de l'âme au corps pour expliquer la nécessité du travail et son rôle dans le progrès des civilisations humaines, l'auteur présente comme légitime la

théologie augustinienne « plus sensible à la fragilité de l'esprit dans la matière » (p. 38). Cf. aussi p. 109-110, où la théorie « platonicienne » est définie « celle qui pose l'esprit et la matière comme deux substances distinctes » ; et de nouveau, l'auteur en accepte « la légitimité chrétienne et la valeur humaine ». Mais la comparaison n'est qu'amorcée et mériterait d'être plus approfondie.

F.-J. THONNARD.

Dictionnaire de Théologie catholique, t. XVI : *Tables générales*, par **B. Loth** et **A. Michel**, 2 fasc., *Concordat-Dissimulation* (col. 753-1008), *Dissimulation-Essence* (col. 1009-1264), Letouzey et Ané, Paris, 1955-1956, 257 et 254 p.

Les Tables générales, dont la parution se poursuit à bonne cadence, s'avèrent un excellent instrument de travail, grâce aux vues d'ensemble qu'elles opèrent par le rassemblement logique des références, réalisant parfois de très belles synthèses ; grâce encore aux utiles compléments qu'elles apportent dans les notes additionnelles et les bibliographies d'ouvrages récents. Ainsi, dans les présents fascicules, les articles *Dieu*, avec une note exégétique (A. Gélin) sur la Révélation de Dieu dans la Bible (Histoire du monothéisme biblique) ; l'article *Eglise*, avec des notes sur « Mystici Corporis », la nécessité de l'Église, le Magistère ordinaire et surtout le mystère de l'Église (Hassevelt). Bien que plus brefs, les articles *Démon*, *Enfer*, *Dogme*, *Dons du Saint-Esprit*, *Esprit-Saint*, *Espérance*, représentent de longs sondages à travers le *D.T.C.* — La théologie biblique est en bonne place avec *Ecriture Sainte*, complétée d'ailleurs par *Daniel* (note addition. sur les 70 semaines), *Deutéronome*, *Ecclésiaste*, *Ecclésiastique*, *Esdras et Néhémie*, dont A. Gélin a rédigé les notes complémentaires. — Le Droit canonique a ici son article de base : *Droit canonique*, vaste rassemblement des éléments dispersés dans le *D.T.C.*, et constituant un commentaire complet, à son point de vue, de la législation de l'Église. L'art. *Confirmation* avait besoin d'être mis au point et complété depuis la concession de Pie XII. — Dans les domaines plus lointains de la théologie il faut relever l'article *Espagne*, dû surtout à l'imposante « Bibliographie religieuse espagnole » établie sur la première moitié du XX^e^ siècle et présentant même les articles de revues. L'art. *Confessions religieuses* s'enrichit d'une note documentaire sur « L'intérim de Charles-Quint », texte difficile à trouver, dont on résume ici les 26 chapitres. — Il y aurait à dire la place échue aux théologiens anciens et classiques (Duns Scot) et récents plus nombreux : *Duchesne* (Mgr Louis) dénote une intense collaboration au *D.T.C.* (4 col. de références) ; l'appréciation de son œuvre est judicieusement empruntée à G. Bardy dans *Catholicisme*.

A. D.

CHRONIQUE

UNE SEMAINE D'ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Le 9 avril 1256, le pape Alexandre IV réalisait la grande union des Ermites de saint Augustin. Pour commémorer le 7e centenaire de cet événement, l'Ordre des Ermites prit l'initiative d'une semaine d'études sur la spiritualité augustinienne. Il en confiait l'organisation au R. P. Trapé, assistant général de l'Ordre et professeur au Collège international augustinien de Sainte-Monique. Il fallait s'attendre à trouver parmi les participants une majorité importante de religieux de l'Ordre des Ermites, ce qui donna à l'assemblée un caractère de réunion de famille. Toutefois les quelques religieux d'autres obédiences augustiniennes furent reçus en frères et accueillis chaleureusement comme des témoins du rayonnement spirituel de l'évêque d'Hippone.

Vouloir discuter une semaine durant de la spiritualité augustinienne exigeait au préalable de définir chacun de ces termes. Qu'entend-on par spiritualité ? Un mode de vie, une doctrine spirituelle, celle-ci inspirant celui-là, les deux se trouvant d'ailleurs dans toute famille religieuse ? Ce problème ne fut même pas posé. Le R. P. Valvekens, O. Praem.[1], fut seul à proposer incidemment cette définition : « Une spiritualité est un idéal de perfection chrétienne et un ensemble de moyens pratiques pour la réaliser » donc une doctrine et un mode de vie. Définition exacte et assez générale pour inclure, comme le genre inclut des espèces, toutes les spiritualités chrétiennes possibles.

Seconde question : Qu'entend-on par spiritualité augustinienne ? Celle que l'on peut tirer des écrits de saint Augustin ou les spiritualités, très nombreuses celles-là, qui s'inspirent de saint Augustin, mais appartiennent en propre à chacune des familles qui se réclament de lui comme de leur patriarche ou leur guide ? L'équivoque fut constante. Les divers orateurs, consciemment ou inconsciemment, parlaient de la spiritualité augustinienne comme d'un tout homogène sans distinction aucune.

L'exposé du R. P. Trapé[2] allait plus loin encore en suggérant, sans l'affirmer, une sorte d'identification entre vie monastique et spiritualité augustinienne, dont le caractère fondamental serait la charité. Qui dit charité dit communauté, et la communauté idéale n'existe que dans la vie monastique. Suggestion fort contestable. Que la charité soit le principe fondamental de la spiritualité augustinienne, admettons-le, encore que dans un autre contexte le R. P. Boyer, S. J.[3] ait proposé l'humilité, mais que l'esprit de sociabilité qui en découle ne puisse se réaliser pleinement que dans la vie monastique, c'est une tout autre question.

Et puisque nous parlons d'équivoques, signalons-en une dernière que les auditeurs ont pu aisément percer : l'emploi de l'expression « vita apostolica » sans spécifier s'il s'agissait du sens proprement augustinien de « vie commune » emprunté aux *Actes des Apôtres*[4], ou au sens moderne d'action apostolique.

Si toute spiritualité est un idéal de perfection chrétienne, elle suppose d'abord une doctrine, c'est-à-dire un ensemble de vérités révélées. Quelle est la vérité fondamentale

---

1. Valvekens, J.-B., *S. Augustinus et Praemonstratensium spiritualitas.*
2. Trapé A., *Il principio fondamentale della spiritualità agostiniana e la vita monastica.*
3. Boyer C., *La dottrina dell'Incarnazione nella spiritualità di S. Agostino.*
4. *Act. Ap.*, IV, 32 ; cf. Aug. *serm.* 356.

qui commande la spiritualité de saint Augustin ? En proposant dès le début la charité comme principe fondamental de cette spiritualité, le R. P. Trapé ne s'est certes pas trompé[5]. L'exposé de Mgr Romeo devait confirmer ce point de vue par une autre voie : celle de l'antithèse, souvent dramatique, des deux cités, qui n'est rien d'autre que l'opposition de deux amours[6]. On ne peut nier qu'Augustin ait une théologie de l'amour : le R. P. Vaca l'a confrontée, de manière très suggestive, avec les principes de la psychologie moderne[7]. Mais précisément la charité (on n'a pas souligné son aspect de grâce sanctifiante) est un principe psychologique : on peut en établir la théologie, elle n'est pas une théologie. Elle est un élan de l'âme vers Dieu, son Bien suprême, qui, Lui, est d'abord objet de connaissance. Préoccupé de souligner l'aspect social, très réel, de la charité, et cela en fonction de la vie monastique, le R. P. Trapé a davantage prêté attention à cet autre objet de la charité qu'est le prochain. Au contraire, le R. P. Cayré A. A.[8], en mettant l'accent sur l'union intime de l'âme à la sainte Trinité par l'exercice des dons du Saint-Esprit, spécialement du don de sagesse, semblait minimiser un peu l'aspect social de la charité ; on l'a fait remarquer à juste titre. Mais son point de vue était plutôt doctrinal que psychologique. Aussi pour lui la vérité qui alimente la spiritualité de saint Augustin est-elle avant tout le mystère de la sainte Trinité : la spiritualité d'Augustin est trinitaire. Le R. P. Boyer, cependant, soutenait le rôle prépondérant de la doctrine de l'Incarnation[9], et parlait d'une spiritualité christocentrique. Les deux points de vue peuvent s'appuyer sur les textes. Dans son *De Trinitate*, Augustin consacre de longs chapitres émouvants au Verbe incarné[10], mais dans les *Confessions*, où saint Augustin parle beaucoup du Christ, il y a des passages trinitaires très caractéristiques[11]. Les deux mystères sont complémentaires : le Christ conduit nécessairement au Père par l'Esprit-Saint. Il n'y a pas opposition, il y a déplacement d'accent motivé par le sujet traité. La vie bienheureuse, dès ici-bas, sera toujours, pour Augustin, de connaître et d'aimer Dieu : Père, Fils et Saint-Esprit[12].

Est-il étonnant dès lors, puisqu'il s'agit de vérités révélées, que les saintes Écritures jouent un rôle primordial dans la spiritualité de saint Augustin[13], et que la théologie, à son tour, y soit indispensable[14] ? L'histoire de la théologie nous révèle cependant que l'augustinisme n'a pas suscité qu'une seule école, mais s'est dispersé en diverses écoles, auxquelles seuls des principes généraux identiques donnent un semblant d'unité[15].

La doctrine commande la dévotion. Il est remarquable qu'aucun orateur de l'Ordre des Ermites n'ait relevé la piété envers la sainte Trinité, envers le Verbe Incarné comme dévotions caractéristiques de la spiritualité augustinienne. Le R. P. Giacomini[16] a parlé de la dévotion mariale propre à l'Ordre ; elle ne s'explique, il est vrai, que par référence à l'Incarnation du Verbe. Le R. P. Kuiters[17] a parlé de l'amour envers le Souverain Pontife. En affirmant dans un exposé historique, fortement charpenté et richement documenté, que la Grande Union de 1256 doit s'expliquer, quant aux intentions de son promoteur le cardinal R. Hannibaldi, par des raisons politiques, il n'a pas manqué de susciter quelque désapprobation dans l'auditoire, aucune réfutation

---

5. V. note 2.
6. Romeo A., *L'antitesi delle due città nella spiritualità agostiniana.*
7. Vaca C., *Doctrina amoris apud S. Augustinum cum hodiernae psychologiae principiis comparata.*
8. Cayré F., *Haute sagesse et vie chrétienne.*
9. V. note 3.
10. *De Trinit.* XII, 11-12 ; XIII, 10-18. Cf. J. Plagnieux, *Influence de la lutte antipélagienne sur le « De Trinitate » ou : Christocentrisme de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 817-826 ; G. Philips, *Le mystère du Christ*, dans *Aug. Magist.* III, Paris, 1955, p. 213-220 et discussion, p. 221-223 ; Th. Camelot : *A l'éternel par le temporel* (*De Trinitate* IV, XVIII, 24), dans *Revue des Etud. August.*, t. II, 1955 (*Mémorial Gustave Bardy*), p. 163-172.
11. Kusch H., *Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones*, dans *Festschrift Franz Dornseiff zum 65 Geburtstag*, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1953, p. 124-183.
12. Cf. *De beata vita*, 35.
13. Penna A., *Lo studio della Bibbia nella spiritualità di S. Agostino.*
14. Trapé A., *Scuola teologica e spiritualità nell'Ordine Agostiniano.*
15. Cf. Cayré F., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. I, Paris, 1953, p. 824-826.
16. Giacomini A., *L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna.*
17. Kuiters R., *L'amore e la difesa del Romano Pontifice nella spiritualità dell'Ordine Agostiniano.*

cependant. Il croit pouvoir fonder l'amour de son Ordre pour le Souverain Pontife sur le principe juridique de la vassalité. En cela il reste fidèle aux conclusions de son enquête historique. Mais n'a-t-il pas manqué une belle occasion de suggérer, combien les théologiens de son Ordre, qui, les premiers, ont esquissé un traité de l'Eglise[18], pouvaient s'être inspirés de la belle doctrine de saint Augustin sur l'*Ecclesia Mater* ?

On n'a pas parlé de la spiritualité augustinienne en tant qu'ensemble de moyens pratiques pour réaliser l'idéal de la perfection chrétienne. L'étude du R. P. Cilleruelo[19], pour être fort suggestive, restait encore sur un plan très spéculatif. Elle visait à montrer l'originalité du monachisme augustinien, celui de saint Augustin, je suppose. Il y a moins réussi que le R. P. Hendrikx[20]. Celui-ci distingue, en Afrique, un monachisme de type égyptien et un monachisme de type augustinien. Voici ce qui les oppose : chez l'un, une orientation individuelle, chez l'autre, une orientation sociale ; l'un recherche la solitude désertique, l'autre s'installe dans les cités ; l'un n'entretient que peu de rapports avec la hiérarchie, voire aucun, possédant ses propres prêtres, l'autre se groupe autour de l'évêque ; l'un cultive la mortification excessive, l'autre pratique un ascétisme modéré ; l'un mendie et parfois « girovague », en quête de sa subsistance, l'autre travaille des mains pour pourvoir à ses besoins. Quant à l'originalité de la vie monastique et de la spiritualité augustiniennes, prises au sens équivoque dont je parlais plus haut, par rapport aux autres Ordres ou à la spiritualité chrétienne tout court, personne n'a réussi à la dégager ; à moins que cette originalité ne consiste tout simplement dans la recherche de la perfection chrétienne par les trois vœux dans la vie commune, sans mettre l'accent sur quelque particularité que ce soit...

Les orateurs de l'Ordre des Ermites, citant saint Augustin, l'appelaient volontiers « Padre fundatore »... On sait que, de son vivant, et même longtemps après sa mort, saint Norbert, organisateur de l'Ordre de Prémontré, n'était pas considéré comme fondateur mais comme réformateur des chanoines, qui regardaient Augustin comme leur vrai fondateur[21]. Un même sentiment filial envers celui qui écrivit la Règle dont ils vivent, plus qu'une conviction historique, inspire sans doute les uns et les autres[22].

Au problème secondaire de la continuité historique du monachisme fondé par saint Augustin dans l'un ou l'autre Ordre actuellement existant, le R. P. Hendrikx a donné indirectement une solution négative[23]. Son enquête, menée d'après une rigoureuse méthode historique, aboutissait à des conclusions pleines de réserve, qui ont dû décevoir quelques partisans de traditions aussi tenaces que mal assises. Saint Augustin n'a pas introduit le monachisme en Afrique ; il n'a pas fondé un ordre de structure d'ensemble dont il aurait été lui-même comme le supérieur majeur. Sa Règle[24] était uniquement destinée à l'usage interne du couvent clérical d'Hippone. Elle a pu cependant inspirer les règles particulières de couvents fondés à l'exemple de celui d'Hippone par des disciples de saint Augustin. Il faudrait alors parler d'un type augustinien de monachisme — non d'un Ordre — qui se distinguerait du type égyptien, comme nous venons de le voir. Avant l'invasion des Vandales, le type augustinien a pu influencer

---

18. ARQUILLIÈRE H.-X., *Le plus ancien traité de l'Eglise : Jacques de Viterbe, De regimine christiano* (1301-1302), Paris, 1926.

19. CILLERUELO L., *Caratteri del monachismo agostiniano.*

20. HENDRIKX E., *Evolutio historica Monachismi Augustiniani ab origine ad invasionem Islamicam.* Cf. G. FOLLIET, *Des moines euchistes à Carthage en 400-401*, dans *Studia patristica* (papers... Second Intern. Conf. on Patristic Studies, Oxford 1955), « Texte und Un*ers., 64 », II, Akademie-Verlag. Berlin, 1957, p. 386-399.

21. HUBER A.-K., *Das Fortleben des hl. Augustinus bei den Prämonstratensern* dans *Augustinus, bij het zestiende eeuwfeest van zijn Geboorte* 354-1954, « Pro nostris » Brabantse Circarie der Norbertijnen, Averbode, 1954, p. 92 et 109.

22. Cf. VERHEIJEN M., *Saint Augustin et les Ermites de Saint-Augustin*, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 79-90 (texte dactylogr.).

23. V. note 20.

24. L'auditoire manifestait quelque réticence en face des nombreux problèmes que soulève la critique au sujet de la Règle. Cf. HÜMPFNER W., *Die Mönchsregel des heiligen Augustinus*, dans *August. Magist.*, t. I, Paris, 1954, p. 241-254 où la plupart des problèmes soulevés sont mentionnés. La thèse de M. Fr. CHATILLON sur *La Règle de saint Augustin* (Strasbourg, 30 juin 1956) n'a malheureusement pas encore été publiée.

le type égyptien ; mais la reconquête byzantine a favorisé ce dernier au détriment du premier. Il n'est pas sûr que Fulgence ait exporté en Occident un monachisme du type augustinien. L'orateur avoua que ses conclusions étaient autant d'hypothèses. Elles fournissent cependant « un état de la question » susceptible de devenir le point de départ à de fructueuses recherches.

Diverses communications érudites furent consacrées aux auteurs spirituels augustiniens des XIV^e^ et XV^e^ siècles en Angleterre[25], Irlande[26], Allemagne[27], Italie[28] et en Espagne[29] : nomenclature assez aride de noms et d'ouvrages connus et inconnus, dont la masse finissait par imposer, mais dont l'apport doctrinal, à part quelques exceptions, parut assez pauvre.

Finalement l'influence de saint Augustin sur la spiritualité des Prémontrés[30], des Dominicains[31], des Franciscains[32] et sur les principaux thèmes des exercices de saint Ignace[33] fut étudiée par des spécialistes de chacun de ces Ordres. On ne dit mot de cette influence sur les spiritualités orthodoxes et hétérodoxes des XVI^e^ et XVIII^e^ siècles français.

Il est difficile de formuler une appréciation d'ensemble sur cette semaine d'études. Le programme était fort chargé : quatre conférences par jour. Il faut dire aussi que les échanges de vues après chaque conférence manquaient un peu d'enthousiasme et n'ont jamais atteint la forme d'un dialogue soutenu et enrichissant. Cela m'a paru tenir à deux causes. D'abord au manque de spécialistes dans l'auditoire, pourtant très ouvert et très attentif, mais composé surtout d'étudiants et d'hommes de gouvernement et d'administration. Et encore à l'organisation elle-même de ces débats : ceux qui avaient une remarque à faire, un éclaircissement à demander, étaient aimablement invités à se présenter devant un micro unique l'un après l'autre, et, revenus à leur place, recevaient en bloc une réponse, qui restait définitive. Plusieurs conférences cependant offraient ample matière à discussion fertile.

Par ailleurs, un programme moins vaste et plus systématique, concentré sur les problèmes fondamentaux de la spiritualité augustinienne, celle-ci bien définie dans ses termes, aurait probablement abouti à des résultats plus précis. Il se peut d'ailleurs que les impressions recueillies à l'audition des exposés doivent céder la place à d'autres plus positives à la lecture lente et méditée des textes qu'on a promis de publier. Quoi qu'il en soit, cette Semaine internationale d'études sur la spiritualité augustinienne n'aura pas été vaine si elle provoque de sérieuses recherches dans un domaine où si souvent on s'est contenté de dire et d'écrire des généralités. S'il est difficile de définir la spiritualité augustinienne dans ses éléments originaux et constitutifs, l'*anima una et cor unum* de cette assemblée, venue de tous les horizons pour l'étudier, prouve qu'elle existe.

Albert C. DE VEER.

---

25. HACKET, B., *Formae quaedam spiritualitatis Augustinianae in Anglia saec. XIV.*
26. TONER N., *Scittori spirituali agostiniani dei sec. XIV e XV in Inghilterra e Irlanda.*
27. ZUMKELLER A., *Scriptores spirituales Augustinenses in Germania ante Concilium Tridentinum.*
28. CIOLINI G., *Scrittori spirituali agostiniani dei sec. XIV e XV in Italia.*
29. GUTIÉRREZ D., *Scrittori spirituali agostiniani in Ispagna.*
30. VALVEKENS J.-B., V. note 1.
31. SPIAZZI R., *S. Agostino e le origini della scuola domenicana di spiritualità.*
32. LIO E., *S. Agostino e i primi maestri di spiritualità francescana.*
33. ZAMEZA G., *Quaestiones praecipuae Exercitiorum S. Ignatii ratione habita doctrinae spiritualis S. Augustini.*

ALLEMAGNE.

CONGRÈS. — A la septième rencontre de médiévistes, organisée à Cologne par l'Institut Saint-Thomas, du 3 au 6 octobre 1956, on a touché à quelques problèmes qui intéressent les études augustiniennes. M. le professeur P. Wilpert parla de *Philon et le moyen âge latin :* les médiévaux connurent l'œuvre de Philon par un nombre assez considérable de traductions d'écrits philoniens et pseudo-philoniens, datant des premiers siècles de notre ère. M. le professeur M. G. Verbeke, de Louvain, examina l'*attitude de saint Thomas à l'égard du stoïcisme*. Saint Thomas n'a qu'une connaissance sommaire et indirecte de la philosophie du Portique ; il en relève normalement l'insuffisance, mais il lui arrive d'en subir l'influence, surtout dans le domaine de la morale, quand cette philosophie lui parvient sous forme anonyme. M. le professeur H. Dörrie, de Saarbrücken, souligna, dans sa conférence sur *Porphyre et l'Occident latin*, la large part de Porphyre dans le néoplatonisme transmis au moyen âge par Augustin. Il critiqua la thèse de Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, 1934 qui affirme l'influence directe sur Augustin des écrits de Plotin traduits par Marius Victorinus.

CONFÉRENCE. — Le 24 janvier 1957, le R. P. Paul Henry a repris à Bonn devant un auditoire nombreux le thème de *Vraie et fausse originalité de la pensée de saint Augustin*, qu'il avait exposé deux jours auparavant au Collège philosophique, 44, rue de Rennes, à Paris.

DÉCÈS. — Le professeur Ernst-Robert Curtius est mort à Rome, au mois d'avril 1955, à l'âge de 70 ans. Né en 1886, à Thann, en Alsace, il enseigna la philologie romane à Marburg, Heidelberg et Bonn.

THÈSES. — Der Deutsche Disserationskatalog 1952 mentionne les thèses suivantes :

Franz K. Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*. o.O. 1952 (Dactylogr.). Theol. Diss. 25. 6. 1952, Würzburg, XIII-173 p.

Franz Georg Maier, *Augustin und das antike Rom. Untersuchungen zur Auseinandersetzung Augustins mit römische Geschichte, Romgedanken und politische Religiosität*. o.O. 1951 (Dactylogr.). Philos. Diss. 5-4-1952, Tübingen, V-493 p.

Otto Schaffner, *Die Humilitas als Grundhaltung und Auswirkung christlicher Anthropopologie nach der Lehre des hl. Augustinus in Unterscheidung und Beziehung zur Philosophie der Antike*. o.O. 1952 (Dactylogr.). Kath. Theol. Diss. 17-7-1952, Tübingen, 237 p.

ANGLETERRE.

NOMINATION. — M. le professeur W.-E.-C. Frend, bien connu pour ses études sur le Donatisme, a été nommé « lecturer » à la Faculté de théologie de l'Université de Cambridge pour trois ans.

BELGIQUE.

CONFÉRENCE. — Le *Colloquium Biblicum Lovaniense* a tenu sa huitième session du 3 au 5 septembre 1956. M. l'abbé André Laurentin y a donné une leçon sur *La prédestination du Christ à la gloire et l'exégèse de Jean XVIII, 5, chez saint Augustin et ses prédécesseurs*.

M. Raymond Klibansky, professeur à l'Université Mc Gill de Montréal a donné, du 3 au 19 décembre 1956, une série de conférences à Louvain, chaire Cardinal-Mercier, sur *Platon et le Platonisme*.

DÉCÈS. — M. le chanoine Joseph Cochez, né le 28 mars 1884, est décédé à Louvain, le 27 juillet 1956. Pendant de longues années il a enseigné les lettres latines à l'Université de Louvain. Il s'est intéressé au latin ecclésiastique et en particulier au latin liturgique.

— On peut lire dans l'*Annuaire pour* 1956 de l'Académie royale de Belgique (Bruxelles, 1956, p. 81-214) une longue notice consacrée par M. A. Severyns au philologue belge, ami et collègue de Fr. Cumont, Joseph Bidez, né à Frameries le 9 avril 1867 et mort à Oostakker le 30 septembre 1945.

FRANCE.

Décès. — Mgr Michel Andrieu, né le 28 mai 1888 à Millau (Aveyron) est décédé le 2 octobre 1956. En 1903, il entra à l'Oratoire alors replié à Fribourg en Suisse. Il y fut ordonné prêtre en 1910 et obtint à l'Université de Fribourg sa licence en théologie dans la même année. Il prit son doctorat en théologie à Rome en 1912 et prépara une licence ès lettres pour l'Université de Paris. A Rome, il s'était initié aussi à l'archéologie chrétienne : dès cette époque, Mgr Duchesne l'orienta vers l'édition des *Ordines romani*. La première guerre mondiale interrompit ses travaux. En 1919, la Faculté catholique de Strasbourg le nomma maître de conférence et, en 1921, titulaire de la chaire d'histoire de la liturgie et d'archéologie chrétienne. En 1945, il succéda à son ami Mgr Martin comme doyen de la Faculté de théologie catholique et eut la lourde charge de la réorganiser après son retour de Clermont-Ferrand où l'Université s'était repliée pendant la guerre. En juin 1956 il donna sa démission, comptant pouvoir achever son œuvre de savant dans une paisible retraite. La maladie, imprévisible et rapide, l'a arraché à ses travaux et à ses amis, au moment même où ceux-ci s'apprêtaient à lui rendre hommage par un recueil de *Mélanges*. En tête de ces *Mélanges* on pourra lire la bibliographie complète des travaux du regretté savant : son nom restera à jamais lié aux éditions critiques des *Ordines romani du haut moyen âge*, Louvain, 1931-1956, 4 tomes, le 5e est sous presse, et du *Pontifical romain au moyen âge*, Città del Vaticano, 1938-1941, 4 tomes. Mgr Andrieu était correspondant de l'*Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, associé étranger de la *Pontificia Academia Romana di Archeologia* et vice-président de la *Bradshaw Liturgical Society*. On pourra lire dans la *Revue des Sciences Religieuses* de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, t. XXXI, 1957, p. 1-19, des extraits d'une notice biographique (J. Rohmer), des passages d'une allocution prononcée lors des funérailles (M. Nédoncelle) et un bilan provisoire de l'œuvre liturgique du défunt (C. Vogel) ; et dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXXIX, 1957, p. 169-177, une étude de Dom B. Capelle : *L'œuvre liturgique de Mgr Andrieu et la théologie*.

Nominations. — A la suite de la démission, pour limite d'âge, de Mgr Andrieu, M. Maurice Nédoncelle a été élu doyen de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg et M. C. Vogel nommé titulaire à la chaire d'histoire de la liturgie et d'archéologie chrétienne de la même Faculté.

— S. Em. le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, a nommé membre ordinaire de l'Académie pontificale de théologie le R. P. Fulbert Cayré, A.A., fondateur des *Etudes augustiniennes*, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris, bien connu pour ses travaux de théologie augustinienne et de patrologie, et le R. P. Th. Camelot, O.P., patrologue de grande autorité, qui fut, pendant les dix dernières années recteur des Facultés dominicaines de philosophie et de théologie du Saulchoir (Etiolles).

Cours. — Au Collège de France, durant l'année scolaire 1956-1957, M. Henri-Charles Puech consacre son enseignement à la *Phénoménologie de la Gnose* et à la *Liturgie et pratiques rituelles dans le manichéisme* ; M. Pierre Courcelle poursuit ses recherches sur *l'Hellénisme chrétien* et sur *La postérité des « Confessions » de saint Augustin*.

Conférences. — Au programme du Collège philosophique, 44 rue de Rennes. Paris, Année universitaire 1956-1957, 2e semestre, sont portées les conférences suivantes :

22 janvier 1957, Paul Henry, S.J. : *Vraie et fausse originalité de la pensée de saint Augustin* ; 4 février, J.-L. Goré : *L'influence de l'Aréopagite sur la pensée religieuse en France au XVIIe siècle* ; 5 février, P. Hadot : *La distinction entre l'Être et l'Étant dans le néoplatonisme* ; 6 février, L. Cognet : *La signification de Port-Royal* ; 19 mars,

V. Lossky : *Quelques réflexions sur la théologie de l'image ;* 1er avril, R. Schaerer : *L'homme antique et la vie intérieure.*

THÈSES. — Le 16 février 1957, M. l'abbé Gargam a présenté en Sorbonne une thèse de doctorat ès lettres, intitulée *L'amour et la mort.* La thèse complémentaire portait comme titre *Mort et charité dans le christianisme.* Le même jour Mlle C. Quinard a soutenu une thèse de doctorat ès lettres sur *Laurent de Paris, capucin, et la spiritualité de saint François de Sales telle qu'on la trouve dans le « Traité de l'amour de Dieu ».*

— Le 23 mars 1957, M. Jacques Fontaine a obtenu son doctorat ès lettres en Sorbonne sur présentation d'une thèse principale : *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* et d'une thèse complémentaire : *Isidore de Séville. Traité de la nature suivi de l'épître en vers du roi Sisebut à Isidore. Edition critique et traduction.*

GRAND DUCHÉ DU LUXEMBOURG.

CONGRÈS. — Au congrès pour le développement des études newmaniennes, tenu à Luxembourg, fin juillet 1956, le R. P. Przywara, S.J. a présenté Newman comme un *Augustinus redivivus.*

ITALIE.

THÈSES. — Dans le cours de l'année scolaire 1955-1956, devant la Faculté des lettres et de philosophie de l'*Università degli Studi* de Turin, ont été soutenues deux thèses susceptibles d'intéresser les augustinisants : *Influssi di S. Agostino nell'opera oratoria di S. Cesario di Arles,* par Mario Monti ; et *Influssi dell'esegesi agostiniana dei salmi sui Moralia di S. Gregorio Magno,* par Luciana Moda.

CONGRÈS. — Se tiendra à Rome du 4 au 8 septembre 1957, le IIIe Congrès international d'Épigraphie grecque et latine ; le Congrès international d'archéologie qui devait se tenir en même temps a été renvoyé à l'année prochaine.

SUÈDE.

DÉCÈS. — Le 10 juin 1956 est décédé à Stockholm, M. Einar Löfstedt, né à Uppsala le 15 juin 1880, professeur de littérature latine à l'Université de Lund. Abandonnant la philologie grecque dans laquelle il semblait de prime abord devoir se spécialiser, il s'orienta, dès 1907, vers la philologie latine par sa thèse : *Beiträge zur Kenntnis der späteren Latinität.* Le latin post-classique et le latin du moyen âge était le domaine préféré de ses recherches. Une bibliographie sommaire de ses travaux est disséminée dans la notice biographique que M. Bertil Axelson consacre à sa mémoire dans *Atene e Roma,* Nuova serie, nº 2, 1956, p. 80-87.

RÉSUMÉS D'ARTICLES
pour le Centre de Documentation
(C. N. R. S.)

Revue : *Rev. Et. Augustin.*
Fr. 1957, N° 1

1. « *Civitas Dei* » *et* « *Ecclesia* » *chez saint Augustin. Histoire de la recherche : son état présent*, par Yves J.-M. CONGAR, p. 1-14.

L'A. analyse un certain nombre de travaux sur la *Cité de Dieu* pour en dégager les diverses interprétations du thème augustinien de « Cité de Dieu » et d' « Eglise ». Ces deux réalités sont-elles identiques dans l'esprit d'Augustin ? Et que faire alors avec la « civitas terrena » ? L'A. conclut que les études poursuivies selon les méthodes historiques modernes voient dans la *civitas Dei* et la *civitas terrena* des grandeurs idéales, des réalités mystiques, qui ne s'identifient exactement avec aucune société de l'histoire.

2. « *De civitate Dei, XV*, 2 » *et l'idée augustinienne de la société chrétienne*, par F. Edward GRANZ, p. 15-27.

Leisegang a cru découvrir, dans ce chapitre de la *Cité de Dieu*, XV, une hiérarchie néoplatonicienne (*Stufenreich*) appliquée au thème augustinien de Cité de Dieu. L'A refuse cette exégèse et appuie son refus sur une analyse littéraire des textes augustiniens : il n'y a que deux cités, la situation d'Israël s'harmonise parfaitement avec ce dualisme ; en plus ces deux cités n'ont pas entre elles de rapport d'image. L'A. précise ensuite la pensée d'Augustin en matière de société et l'oppose à la conception d'Eusèbe de Césarée.

3. *The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine*, par Stanislaus J. GRABOWSKI, p. 29-64.

L'A., s'appuyant sur de nombreux textes, expose le rôle que joue la charité dans le Corps mystique du Christ, d'après la pensée de saint Augustin. Augustin doit sa notion de charité à l'Écriture sainte plus qu'à la philosophie grecque : cette dernière lui a fourni peut-être quelques éléments de psychologie. Pour Augustin la charité a une origine divine non humaine. Elle a une place à part dans les diverses espèces d'amour ; elle est une vertu à force unitive, produisant l'union avec Dieu par l'union au Christ, en qui s'unissent tous ceux qui ont été justifiés comme dans un grand corps organique. Cette union sera d'autant plus intime que la charité est plus grande : aussi la charité est-elle le principe de vie et de croissance du Corps mystique, qui atteindra sa perfection finale dans l'éternité.

Directeur : Albert C. de VEER. *Le Gérant :* G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1957, 2e trimestre. — N° 3062

La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne

Quelques textes de saint Augustin envisagent comme possible et même comme réelle la transmission à chaque homme non seulement du péché d'Adam, mais des péchés de ses parents ou de ses ancêtres immédiats. C'est la destinée de cette opinion que la présente étude voudrait esquisser : antécédents, échos suscités jusqu'au Moyen Age, influence indirecte exercée sur les délibérations du Concile de Trente relatives au péché originel.

Avant saint Augustin il ne semble pas que la question ait été posée explicitement. Il y a lieu simplement de signaler un texte de saint Cyprien, fréquemment cité par son illustre disciple[1], parce qu'il a pu contribuer à rendre moins singulière l'opinion professée par le second en familiarisant les esprits et les oreilles avec une expression plurielle[2], et aussi parce qu'il a reçu parfois une portée qui semble en préciser trop catégoriquement le contenu[3].

Un synode africain s'était préoccupé de la question du baptême des enfants, pour répondre aux difficultés d'un évêque. A la considération

---

1. S. Augustin, *Sermo* 294 ; PL, 38, 1347-1348 ; *De pecc. mer. et rem.*, III, v, 10 ; PL, 44, 191 ; *Contra duas ep. Pelag.*, IV, viii, 23 ; PL, 44, 625 ; *Contra Julianum*, I, ii, 6 ; PL, 44, 644 ; *ibidem*, I, vi, 22 ; PL, 44, 655. Ailleurs Augustin cite la lettre sans en reproduire le texte : *Ep.* 166, 23 ; PL, 33, 371 ; *De gestis Pel.*, XI, 25 ; PL, 44, 335. Ou encore il nomme Cyprien comme tenant du péché originel, sans mentionner sa lettre : *Opus imp. contra Jul.*, I, vi ; PL, 45, 1053.

2. « Sancti de originali (peccato) loquentes, pluraliter ipsum significant », écrit saint Thomas (*in II Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, obj. 1), à propos d'un texte de Raban Maur, qui sera cité plus loin. Mais on voit que lui aussi parle *pluraliter* des *sancti*. Bien ou mal compris ces textes ont contribué à poser un problème.

3. « Même dans la tradition chrétienne primitive et assez longtemps, après toutes les énergiques précisions d'un saint Paul, il y eut encore tendance à mettre au pluriel la faute originelle, par exemple chez... un saint Cyprien lui-même, dans la lettre des 66 évêques, ep. LIX, 5 ». A. Verrielle, dans *Rev. Apol.*, 64 (1937, 1), p. 17.

que le baptême est le sacrement de la rémission des péchés, la lettre synodale opposait la doctrine du péché originel :

> Infans qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata[4].

Ce texte est trop peu explicite pour qu'on puisse y voir une première expression de l'idée qui sera défendue plus tard par Augustin. Il était classique de parler de rémission des péchés (au pluriel), de mettre cette expression en relation avec le baptême. Le pluriel était conservé tout naturellement dans le langage, quand on parlait des petits enfants, même si on n'envisageait en fait que la rémission du péché d'Adam. Saint Cyprien vient d'exclure que le nouveau-né ait à se faire pardonner des péchés personnels. A ces *propria peccata* la phrase oppose spontanément des *aliena peccata*, sans que ce pluriel fasse allusion à autre chose qu'à la contagion de la mort héritée d'Adam, mentionnée plus haut[5]. Saint Augustin remarquera que l'Écriture peut user du pluriel pour une chose singulière comme du singulier pour une pluralité d'objets[6]. Il n'y a probablement pas lieu de voir autre chose ici.

I. — SAINT AUGUSTIN

La pensée de saint Augustin a été exposée succinctement par J. de Blic : il y a un « rapport de la déchéance originelle avec une loi d'hérédité morale, dont la portée déborderait le cas du péché d'Adam, pour s'appliquer également aux fautes des parents plus proches... Conséquemment, il dépendrait, dans chaque famille, de chacune de ses couches successives d'aggraver ou de réduire le lot héréditaire du péché[7] ». J. Turmel a ébau-

---

4. S. CYPRIEN, *Ep.* 59 (ou 64), 5 ; PL 3, 1018-1019 ; CSEL 3, 720. Sur ce texte on peut consulter, J.-C. DIDIER, *Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants*, dans *Mél. Sc. Rel.*, 9 (1952), pp. 191-213, voir pp. 197-200.

5. Il y a sans doute des réflexions analogues à faire sur le texte où saint Ambroise, le maître d'Augustin, fait une allusion au rite du lavement des pieds, partie intégrante de la liturgie baptismale à Milan : (Petrus) habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur ut haereditaria peccata tollantur ; nostra enim propria per baptismum relaxantur ; *De mysteriis*, VI, 32 ; PL 16, 398. Ambroise parle ailleurs de ce rite qui lave « venena serpentis » : *De sacramentis*, III, I, 7 ; PL 16, 433 ; *In Ps.*, 48, 8 ; PL 14, 1158. Sur les problèmes théologiques autres que celui traité ici, posés par ces textes, cf. T. SCHÄFER, *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*, 1956, pp. 3-7.

6. S. AUGUSTIN, *Enchiridion* 46 ; PL 40, 254-255.

7. J. DE BLIC, *Le péché originel selon saint Augustin*, dans *Rech. Sc. Rel.* 16 et 17 (1926-1927), voir 1927, p. 512. Il n'y a qu'un simple énoncé de la théorie avec une liste de références. L'A. annonce qu'il aura « plus tard à étudier de près cette curieuse théorie ». En fait la série des articles est restée inachevée.

ché une discussion des textes classés chronologiquement[8]. En dehors de cela il ne semble pas y avoir d'étude allant au-delà d'une mention rapide[9].

Certains textes ne peuvent appuyer une conclusion ferme. Ils présentent des expressions plurielles *peccata, parentes*, appelées par le contexte, soit les passages scripturaires invoqués, soit le parallèle institué entre les parrains par qui croient les enfants au baptême et les parents par qui ils ont reçu la souillure du péché. Ils mentionnent même parfois Adam aussitôt après ces termes pluriels[10]. Ils sont donc comparables à bien des textes non augustiniens, à commencer par celui de saint Cyprien. Ils peuvent être antérieurs à l'apparition de sa conception propre dans l'esprit d'Augustin : ainsi les sermons. Seraient-ils même postérieurs, le même auteur n'est pas obligé à tout instant d'exprimer une pensée à laquelle il adhère. Il reste toutefois possible que certains de ces textes aient été composés dans la perspective de péchés héréditaires multiples[11]. Dans l'incertitude il est inutile de s'arrêter longuement.

---

8. J. TURMEL, dans une série d'articles d'histoire doctrinale sur le péché originel, parus dans la *Rev. Hist. Lit. Rel.* de 3 (1898) à 9 (1904) (voir 1901, p. 419, n. 3), et réunis ensuite avec retouches dans *Histoire des dogmes*, t. I : *Le péché originel*, 1931 ; voir pp. 128-129. L'A. ne cite pas J. de Blic et ne semble pas le connaître, comme réciproquement. La liste des textes discutés ne se recouvre pas chez les deux auteurs. Selon J. T. la pensée d'Augustin aurait varié : le *Contra Faustum* (en 397-400) aurait dit « que les enfants n'héritent jamais des péchés de leurs parents ». En fait le texte invoqué (XXII, 64 ; PL 42, 440) parle des fidèles (donc régénérés par le baptême), auxquels ne sauraient nuire les iniquités de leurs parents. Cela laisse intacte la question concernant la situation précédant le baptême.

9. Un sondage, à vrai dire loin d'être exhaustif, ne m'a rien fait trouver dans D. PETAU, *Dogmata theologica*, ni L. THOMASSIN, *Dogmata theologica*. Une simple citation d'une phrase de l'*Enchiridion* est faite par R. SEEBERG, *Dogmengeschichte*[4], t. II, p. 560, § 36. Une mention à peine plus longue, sans discussion est faite par A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. III, 1910, p. 225 et par A. GAUDEL, art. *Péché originel*, dans *Dict. Th. Cath.*, t. XII, 1933, col. 394 : Le même auteur a donné un exposé plus fouillé de la pensée d'Augustin dans une note signée A. G. (Œuvres de saint Augustin : *De fide et symbolo, Encheridion*, texte, traduction et notes par J. Rivière, 1947, pp. 372-37 , n. 28). Le *reatus* dont parle Augustin ne serait qu'un *reatus* de peine, non de péché. Il s'agit d'ailleurs d'une opinion personnelle, qui n'est pas antérieure à la controverse pélagienne. A. G. renvoie à E. PORTALIÉ, art. *Augustin*, dans *Dict. Th. Cath.*, t. I, 1903, col. 2398. J.-N. ESPENBERGER atténue au maximum la portée des textes : A. laisse la question ouverte et ne défend pas une opinion personnelle. C'est l'interprétation de Pierre Lombard ; cf. *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, 1905, p. 35, n. 3. J. GARNIER, *De ortu et incrementis haeresis pelagianae*, PL 48, 669B, semble nier qu'A. ait jamais soutenu une opinion de ce genre, cum identidem repetat illud Dei dictum : *Reddam peccata parentum in filios*, nec velit culpa patrum teneri filios. J. GROSS, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, dans *Augustinus Magister*, 1954, p. 775 reproche même à Augustin de n'avoir pas expliqué pourquoi le principe de la solidarité physique s'applique seulement à Adam et non pas aux autres parents.

10. *Sermo* 351, 2 (authenticité douteuse), PL 39, 1537 B. — *Sermo* 294, 17 ; PL 38, 1346. — *Contra Julianum* (en 422) III, v, 12 ; VI, 28 ; PL 44, 708 et 839. — *De correptione et gratia* (en 426-427), VI, 9 ; PL 44, 921. — *Opus imperfectum contra Julianum* (en 429-430), III, 25 et 61 ; PL 45, 1257 et 1276.

11. Dans un texte qu'une note des éditeurs mauristes rapproche de l'*Enchiridion* par contraste, le *De pecc. mer. et rem.* (en 412), I, XV, 20, on pourrait voir une affirmation de l'unité du péché originel : generante carne illud tantummodo trahitur, quod est originale peccatum ; regenerante autem spiritu non solummodo originalis, sed etiam voluntariorum fit remissio peccatorum : PL 44, 120. Mais le passage oppose péché d'origine et péché de volonté ; l'unité

Dans la controverse donatiste, en 411, Augustin semble avoir professé une opinion opposée à celle qu'il soutiendra par la suite. Il récuse

> testimonia Scripturarum quibus ostenderent (Donatistae) ad peccata parentum etiam filios pertinere, cum hoc utique nunquam recte intellectum sit nisi de iis filiis qui parentum iniquitates imitarentur[12].

Y a-t-il là inconséquence du polémiste, qui, pressé par des adversaires divers, repousse leurs objections sans assez de nuances et n'arrive pas à maintenir une parfaite cohérence dans ses propres vues ? Cette interprétation sévère ne serait pas juste. Augustin reprendra plus tard cette explication par l'imitation ; il ajoutera explicitement une précision nouvelle en parlant de fidèles régénérés par le baptême. Le contexte du *Breviculus* montre que le débat était de savoir si les fautes de coreligionnaires indignes pouvaient nuire aux justes dans le peuple de Dieu. La distinction opposée à l'argument des donatistes concerne, sans que cela soit souligné expressément, les fidèles baptisés. La question de la transmission héréditaire du péché (celui d'Adam ou ceux des ancêtres immédiats) n'est pas envisagée. Il n'y a donc pas de contradiction avec les positions ultérieures.

En commentant le *Ps.* 108, 14, Augustin est amené à confronter comme il le fera plus d'une fois dans la suite, *Ex.* 20, 5 (les péchés des pères punis sur leurs enfants) et *Ez.* 18, 4 (l'âme qui pèche, c'est elle qui mourra). Il envisage le cas du fidèle baptisé et menant une vie droite :

> Ei quippe non redduntur (peccata) qui fuerit mutatus in Christo, et cœperit esse non filius iniquorum, non imitatus mores eorum... Hoc (*Ez.*, 18, 4) quippe dictum est de his qui convertuntur ad Deum et non imitantur mala parentum suorum[13].

Par contre, le fidèle qui, tel Judas, l'apôtre déchu, retombe dans l'imitation des péchés de ses pères, devra en porter la peine,

> ut, quemadmodum bonorum imitatio facit ut etiam propria peccata deleantur, sic malorum imitatio faciat ut non sua, sed etiam eorum quos imitati sunt merita sortiantur.

Le texte, on le voit, n'a pas à être invoqué pour la question débattue dans le présent article[14]. Il ne traite ni du sort de ceux qui n'ont jamais

---

ou la multiplicité du péché d'origine reste en dehors de la perspective. Il n'y a rien à en conclure. Il est curieux que ce texte ait été cité au pluriel dans le *Décret* de Gratien, P. III, D. IV, c. 136 : « contrahitur peccatum originale... non solum originalium sed etiam voluntariorum... » Ce fait a pu contribuer à créer un état d'esprit parmi les théologiens du haut moyen âge.

12. *Breviculus collationis cum Donatistis*, III, 17 ; PL 43, 633. Le texte est invoqué par J. Turmel, *op. cit.*, p. 129, pour établir les variations de la pensée d'A.

13. *Enarrationes in Ps.* 108, 15 ; PL 37, 1437 AB. Ce commentaire daterait de 415-416 ; cf. *Angel.* 12 (1935), p. 81.

14. S'il est discuté ici, c'est qu'il a été versé au débat par J. de Blic et dans un sens contraire par J. Turmel, qui reprenait l'interprétation de Pierre Lombard, *II Sent.*, d. 33 ; cf. plus bas.

embrassé la foi chrétienne, ni de la transmission héréditaire de plusieurs péchés à la manière du péché d'Adam.

Il faut en dire autant d'une passage des *Quaestiones in Heptateuchum* (en 419)[15]. Augustin est amené par son texte (*Deut.*, 24, 16 : les pères ne seront pas mis à mort pour les fils, ni les fils pour les pères) à citer de nouveau *Ex.* 20, 5. Il explique ce dernier avec une nuance d'hésitation[16] par le péché originel, qui d'ailleurs ne se transmet aux enfants qu'avant leur naissance. Une fois que l'enfant est né, il ne peut être châtié que pour ses propres péchés, selon la règle formulée par le premier texte[17]. Cependant la condition héritée d'Adam peut être changée si les enfants n'imitent pas les actions de leurs parents, c'est-à-dire, s'ils sont régénérés spirituellement par la grâce et demeurent en elle jusqu'à la fin. Il y a donc à remarquer dans ce passage que le pluriel d'*Ex.* 20, 5 n'amène pas d'autre commentaire que par le péché d'Adam. La pluralité de péchés héréditaires qui aurait pu facilement être mentionnée, est passée sous silence ; elle n'est pas non plus écartée.

Peut-être Augustin a-t-il formulé une première esquisse de sa pensée dans le commentaire du *Ps.* 105, 6. Le verset : « Nous avons péché avec nos pères », reçoit deux explications alternatives, entre lesquelles le choix n'est pas fait de manière décidée.

> An, sicut habet epistola ad Hebraeos, quia et Levi cum Abraham decimatus est, quoniam in lumbis ejus fuit, quando decimas dedit sacerdoti Melchisedech (7, 10), sic et isti peccaverunt cum patribus suis, in quorum lumbis erant, quando illi in Aegypto fuerunt ?... An sic potius accipiendum est... eorum videlicet imitanto peccata[18] ?

La seconde hypothèse semble préférée *(potius)*. Toutefois Augustin exprime aussitôt une réserve à son sujet. Il faudrait pouvoir alléguer d'autres exemples de la même figure de langage consistant à dire que l'on fait une action avec quelqu'un parce qu'on l'imite longtemps après[19]. Malgré l'incapacité où il a été de découvrir ces parallèles dans le moment présent, le commentateur ne rejette pas sa seconde interprétation. Tout cela reste bien indécis.

Finalement il reste un petit nombre de textes clairs, qui méritent un examen détaillé. Dans l'*Enchiridion* (en 421 ou 423) Augustin signale

---

15. *Quaestiones in Heptateuchum*, V, 42 ; PL, 34, 765 BC ; CSEL, 28, II, 400-401.

16. La réponse à la difficulté débute par un *an* (an de filiis), auquel ne correspond pas un autre *an*, proposant une solution alternative. Le second *an* du paragraphe (an per hunc numerum) ouvre la réponse à une seconde question. Voir, par contre, plus haut, V, 35, PL, 34, 763 plusieurs *an* introduisant des hypothèses entre lesquelles choisir.

17. Même précision dans la lettre 98 à Boniface, évêque de Cataque : PL, 33, 359-360, avec citation d'*Ez.* 18, 4.

18. *Enarrationes in Ps.* 105, 6 ; PL, 37, 1409. Ce commentaire daterait de 415-416 ; cf. plus haut, n. 13. Le texte n'est pas cité par J. de Blic, ni J. Turmel.

19. Peut-être Augustin cherche-t-il des expressions comme : « Je suis crucifié avec le Christ » (*Gal.* 2, 19).

l'usage qui fait parler de rémission des péchés à propos des petits enfants baptisés, bien que l'on ne pense alors qu'au péché d'Adam. Cependant il ajoute :

> Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum, de quibus ipsi nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia : Reddam peccata patrum in filios (*Deut.* 5, 9) tenet eos utique antequam per regenerationem ad Testamentum novum incipiant pertinere... Sed iniquitates et peccata (*Ps.* 50, 7) dicere maluit, quia et in illo uno, quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur et converteretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata, et alia parentum, quae etsi non ita possunt mutare naturam, *reatu* tamen obligant filios, nisi gratuita gratia et misericordia divina subveniat[20].

Le mot *reatus* qui est ici prononcé, met enfin hors de doute qu'Augustin songe à une participation au péché lui-même et non pas au simple partage de la peine. La conciliation des sentences opposées de l'Écriture est cherchée dans la répartition des temps entre deux alliances : durant l'Ancienne Alliance il est vrai que les fils portent les iniquités de leurs pères ; la grâce de la régénération sous la Nouvelle Alliance les délivre et désormais il devient vrai que chacun ne porte que son propre péché. Enfin ces péchés des ancêtres immédiats n'ont pas eu l'exceptionnelle gravité de la faute originelle et les conséquences en sont beaucoup moins désastreuses. Ces diverses idées, concentrées ici en un seul développement, se retrouveront échelonnées au hasard de la discussion antipélagienne.

Après avoir exprimé sa conviction assez ferme *(non improbabiliter dicitur)*, Augustin continue dans l'*Enchiridion* à scruter ce problème et il énonce ce qui lui reste obscur. Pourquoi cette transmission des péchés ne s'étend-elle qu'à la troisième ou la quatrième génération ? Peut-être la miséricorde divine a-t-elle voulu ne pas charger les hommes d'un fardeau excessif, qui deviendrait de plus en plus lourd, à mesure que passeraient les siècles, sans pouvoir jamais être allégé. Il se peut qu'il y ait encore d'autres causes qui nous restent cachées[21].

Dans l'*Opus imperfectum contra Julianum* (en 429-430), le vieux lutteur oppose infatigablement à son adversaire le texte biblique (*Ex.* 20, 5 ; *Deut.* 5, 9). Au cours de ces passes d'armes apparaissent telle ou telle des idées réunies dans l'exposé synthétique de l'*Enchiridion*. Il est donc légitime de supposer que les premiers enseignements n'ont pas été reniés en fin de carrière.

Julien prétend que le péché originel serait une exception aux lois de la

---

20. *Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe et caritate*, 46-47 ; PL 40, 254-255.

21. Dans le texte de *Quaest. in Hept.*, V, 42, PL 34, 765 C, Augustin avait conjecturé que 3 et 4 devaient être additionnés, pour former 7, expression de la totalité. Il n'y aurait pas de limite à la transmission.

génération, qui ne peut transmettre « res arbitrii », en même temps qu'une violation des règles de la justice. Augustin répond que souvent Dieu punit les péchés des pères sur les fils, comme l'attestent divers récits de l'Écriture. Mais il est impossible de sonder ces jugements divins, qui ne peuvent servir de modèle à l'action humaine. L'apostasie du premier homme fut un si grand péché que la ruine de toute la nature humaine s'est ensuivie[22].

Ainsi, contrairement à ce que son contradicteur voudrait lui faire accorder, Augustin n'est-il nullement prêt à reconnaître que

> tamen aliorum parentum soboli eorum crimina non nocere[23].

Il y a cependant une différence. Le péché d'Adam a été si grand qu'il a provoqué la mort et la misère des autres hommes sans exception. A cause de multiples excuses, il faut juger moins sévèrement

> alii vero patres, etiamsi multa peccant... et peccata eorum in filios supplicio longe diverso et longe minore redduntur ejus (Dei) occulto justoque judicio[24].

Cependant les conséquences de la génération charnelle sont interrompues grâce à la régénération spirituelle du Nouveau Testament. Dès lors il n'y a plus lieu de répéter le vieux proverbe : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils en sont agacées » (*Jer.* 31, 29 ; *Ez.* 18, 2).

Le Christ est d'ailleurs le seul à pouvoir enlever le péché originel. Les diverses races et générations du genre humain ne produisent ni ne suppriment la nocuité de ce péché ; elles peuvent seulement aggraver ou alléger le fardeau qui en résulte :

> Neque agunt sua varietate ut illud peccatum primi hominis ...sit posteris ejus noxium, sed ut magis minusve sit innoxium. Sicut enim quidam parentes aggravant peccatum originale, ita quidam relevant, sed nemo tollit nisi ille de quo dictum est : Ecce Agnus Dei[25].

Enfin, notablement plus loin, le mot de *reatus* vient donner à tous ces développements le dernier appoint de clarté dont ils pouvaient encore avoir besoin. Et, ce qui mérite d'être noté, il commente le texte biblique si fréquemment invoqué par Augustin, sans qu'il ait été précisé s'il s'agissait de l'extension d'une peine ou de la contagion du péché. La faute d'Adam a sa gravité singulière : elle lui a valu d'être chassé du paradis, soumis à la misère que chacun de ses descendants expérimente après lui. Toutefois

> et in hac vita omnipotens et justus ille qui dixit : reddam peccata patrum in filios (*Ex.* 20, 5) parentum reatu etiam posteros irretiri

22. *Op. imp. contra Jul.*, III, 57 ; PL 45, 1275. Il y a à lire presque toute la suite de 1273-1282.
23. III, 62 ; PL 45, 1277.
24. III, 65 ; *ibidem.*
25. IV, 133 ; PL 45, 1428.

satis evidenter ostendit, et quamvis mitiore nexu tamen hereditarios debitores fieri, nisi eos... gratia regenerationis absolvat[26].

Dans ce dernier cas prend fin le règne du proverbe qui exprimait la solidarité fatale des générations successives (*Jer.* 31, 29).

Ainsi, quelle qu'ait été auparavant la pensée d'Augustin, à partir de l'*Enchiridion* jusqu'à la fin de sa vie il a pensé que le *reatus* des péchés, et non seulement leur peine, se transmettait des ancêtres immédiats à leur descendance, à la manière du péché d'Adam, bien qu'avec des conséquences moins catastrophiques. Si dans l'intervalle des deux dates extrêmes il n'a pas exprimé nettement cette opinion dans ces textes où il avait l'occasion de le faire facilement, il n'y a aucune raison de conclure qu'il l'avait alors abandonnée. Tout au plus pourrait-on conjecturer qu'elle avait pour lui moins d'importance qu'aux jours de la découverte[27]. Mais c'est s'engager ici sur le terrain obscur des pensées secrètes. Mieux vaut essayer de suivre, si possible, la trace de la tradition augustinienne à travers les ouvrages de quelques auteurs jusqu'au Moyen Age.

II. — LE DESTIN POSTHUME DE LA THÉORIE AUGUSTINIENNE

Après saint Augustin son opinion ne connut pas de défenseur aussi net et précis. Elle ne tomba pas cependant dans un oubli complet. En dehors même des écrits originaux du grand docteur, quelques textes lui font un écho à vrai dire un peu ambigu. Toutefois certains de ces témoignages ont joui d'une assez grande notoriété grâce aux recueils classiques où ils étaient repris. On pouvait à tout le moins s'interroger sur leur sens exact, ou être mis presque à son insu dans une disposition d'esprit favorable. Si bien qu'au XII^e^ siècle, Pierre Lombard ne ressuscitera pas un problème entièrement suranné, quand il exposera la pensée d'Augustin et s'efforcera de déterminer sa portée véritable.

Chez Cassiodore quelques expressions au pluriel méritent d'être mentionnées, non pas qu'elles aient une signification positive pour la question étudiée ici, mais parce qu'elles ont pu contribuer à créer une atmosphère. La glose ordinaire cite à propos du *Ps.* 50, 7 : je suis conçu dans les ini-

---

26. VI, 21 ; PL 45, 1550. Ce texte n'a pas été remarqué par J. Turmel, selon qui l'*Opus imp.* ne tire pas au clair le problème de savoir si les enfants encourent seulement la peine des péchés de leurs parents ou participent à leurs péchés eux-mêmes (*op. cit.*, p. 129).

27. Un indice qu'il n'y avait pas là une idée dominante d'Augustin est le fait que cette théorie n'est pas développée à propos du texte d'*Heb.* 7, 10 (Lévi payant la dîme, étant encore dans les reins d'Abraham), qui aurait pu si facilement l'évoquer par contraste. A part le texte hésitant d'*Enar. in Ps.* 105, 6, cité plus haut (n. 18), il n'y a rien dans *De Genesi ad lit.*, VI, 18 ; PL 34, 344 (prévision divine) ; X, 19 ; PL 34, 425 (contre le traducianisme) ; *De pecc. mer. et rem.*, II, 25 ; PL 44, 175 (péché originel) ; *Op. imp. contra Jul.*, I, 48 ; II, 179 ; III, 38 ; IV, 76, 104 ; V, 12 ; VI, 17 ; PL 45, 1070, 1220, 1265-1266, 1382, 1401, 1442, 1541 (péché d'Adam et dans le dernier texte, châtiment sur les enfants).

quités, un texte qui est une adaptation très libre de l'original. David pénitent cherche à émouvoir un juge miséricordieux en se proclamant issu d'une race pécheresse. Il ne s'arrête pas au crime particulier de son adultère et du meurtre d'Urie : *de uno arguitur et omnia confitetur*. On voit combien cela reste vague. Mais le texte authentique présente un emploi beaucoup plus net du pluriel au sujet du péché originel :

> istud lavacrum... salutiferi baptismatis cognoscitur indicare puritatem, ubi sic omnia et originalia delicta et propria admissa mundantur, ut illi nos restituat puritati in qua primus Adam noscitur esse procreatus (360 C)... ex originali peccato in iniquitatibus probor esse conceptus, ut ante peccata contraxerim quam vitae principia reperissem (362 A)... qui hunc mundum delictis gravantibus ingredimur onerati (*Rom.*, 5, 12) (362 B)... restat ergo ut originali peccato infantes teneantur obnoxii, quoniam antequam propria faciant, primi hominis secum probantur gestare peccata (362 C)[28].

On le voit, la référence répétée au péché d'Adam exclut qu'il s'agisse ici d'une reprise de la théorie augustinienne.

Dans la glose ordinaire, le *Ps.* 18, 15 : *ab occultis meis munda me*, amène un texte de Cassiodore :

> occulta sunt originalia peccata et quae secreta voluntate oriuntur, quae multis ante effectum rei celantur.

Le compilateur ou le copiste a changé le singulier de l'original en un pluriel, probablement sans intention bien définie.

> Occultum est quod originale dicitur, in quo concipimur, nascimur et secreta voluntate peccamus, id est cum rem proximi concupiscimus... et his similia, quae ita pullulant atque surripiunt, ut ante effectum multis celata videantur[29].

Le péché originel, ce sont ici les concupiscences innées qui portent au péché actuel et dont on peut ignorer l'existence ou la malice avant la faute extérieure.

Commentant le livre de *Job* (19, 21), saint Grégoire est amené à rapprocher les textes d'*Ex.* 34, 7 (le Seigneur qui rend les péchés des pères à leurs enfants et petits enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération) et d'*Ez.* 18, 4 (l'âme qui pèche, c'est elle qui mourra)[30]. Il écarte l'antinomie apparente par deux explications. La seconde n'a besoin que

---

28. Cassiodore, *Expositio in Psalmos*, 50, 6 ; PL 70, 360-362.

29. *Ibidem*, PL 70, 142.

30. S. Grégoire, *Moralia in Job*, XV, 57 (sur *Job*, 21, 19) ; PL 75, 1110-1111. Le texte a été signalé par J. Turmel, *op. cit.*, p. 197. Le début en est déjà cité par le *Décret* de Gratien, P. II, causa 33, q. 3, d. 4, c. 13 ; cette circonstance a pu contribuer à le faire connaître, mais Gratien le cite en vue du problème de la reviviscence des péchés pardonnés, non en vue de celui de la pluralité du péché originel. Il a remplacé le mot *peccata*, pris à l'Ancienne Italique, par *iniquitatem*, de la Vulgate. La glose ordinaire cite le texte en entier à propos d'*Ex.*, 34, 7. Le texte était connu des théologiens du XII[e] siècle ; cf. plus bas, n. 37.

d'être mentionnée : les enfants portent les péchés des parents quand ils les imitent[31]. La première explication fait intervenir le baptême. Le texte d'*Ex.* 34, 7 décrit la situation de l'homme avant la grâce sacramentelle ; le texte d'*Ez.* 18, 4 la situation qui suit. Mais de quoi, au juste, le baptême délivre-t-il ?

> Peccatum quippe originale a parentibus trahimus, et nisi per gratiam baptismi solvamur, etiam parentum peccata portamus. Reddit ergo peccata parentum in filios, dum pro culpa parentis, ex originali peccato anima polluitur prolis. Et rursum non reddit peccata parentum in filios, quia cum ab originali peccato per baptisma liberamur, jam non parentum culpas, sed quas ipsi committimus, habemus.

Quand il dit : *etiam parentum peccata portamus*, Grégoire pense-t-il à une réalité distincte du péché originel qu'il vient de nommer, c'est-à-dire aux péchés des ascendants immédiats, ou bien ne fait-il que varier son expression pour désigner toujours cette même réalité du péché originel par des mots du texte qu'il commente ? On peut pencher pour la première interprétation, quand on se rappelle qu'Augustin avait été amené à proposer son opinion par le besoin de concilier les mêmes textes qui se présentent ici à Grégoire. Mais, par ailleurs, le texte semble bien ensuite favoriser la seconde interprétation par le passage du pluriel (les péchés des parents) au singulier (le péché originel). Les deux expressions paraissent interchangeables. Surtout, ce qui est décisif, Grégoire doit s'inspirer ici d'un passage de saint Augustin, citant le texte d'*Ez.* 18, 4, mais se bornant au problème de la transmission d'un péché à quelqu'un n'y coopérant pas volontairement et qui n'aborde pas la question de la pluralité des péchés transmis[32].

Le résultat est donc négatif, selon toute vraisemblance, pour notre problème. Il reste simplement que ces formules ambiguës pouvaient habituer les esprits à l'opinion d'Augustin.

Bède le Vénérable, dans son commentaire sur saint Marc[33], écrit ce qui suit :

> In Ecclesia ergo Salvatori per alios parvuli credunt, sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt.

---

31. On notera une pensée voisine dans l'Homélie 20 sur l'Evangile : malae soboles, malorum parentum actiones imitantes, genimina viperarum vocantur..., quoniam in his omnibus patrum suorum carnalium vias sequuntur, quasi venenati filii de venenatis parentibus nati sunt. PL, 76, 1163 BC.

32. S. Augustin, *Ep.* 98, 1 ; PL, 33, 359-360. Sed ideo ex Adam *traxit* quod sacramenti illius *gratia solveretur*, quia nondum erat anima separatim vivens... Traxit ergo reatum, *quia unus erat cum illo* et in illo a quo traxit, quando quod traxit admissum est. Les mots soulignés sont ceux qui manifestent la plus grande ressemblance des deux textes. Saint Grégoire n'entend pas exactement comme son modèle l'unité de la descendance avec son ancêtre.

33. Bède le Vénérable, *In Marci Evangelium expositio* (16, 16) ; PL, 92, 299 D. J. Turmel, qui renvoie à ce texte, le lisait dans une homélie sur l'Ascension qu'il n'a pas retrouvée dans la *Patrologie* de Migne (*op. cit.*, p. 198, n. 2). En fait, le recueil des *homiliae subdititiae* la contient (PL, 94, 430 sv.). Cette homélie factice n'est qu'un extrait du commentaire authentique de

Le parallèle institué entre les « autres » par qui croient les enfants baptisés, c'est-à-dire leurs parents et parrains, des contemporains, et les « autres » par qui ces enfants ont contracté des péchés (au pluriel), incline à penser que dans le second cas il s'agit également des parents immédiats, Mais le peu d'insistance laisse plausible que Bède, suivant probablement ici un texte indécis de saint Augustin, songe simplement de manière très générale à une foi non personnelle comme à un état de péché non personnel. sans s'interroger spécialement sur l'identité de ces « autres ».

Raban Maur imite la formule de Bède avec de légères modifications, qui laissent le problème dans le même état d'incertitude :

> Manifestum enim quod parvuli, sicut ex aliis ea quae illis remittuntur in baptismo, peccata traxerunt, sic et per alios ad salutem credunt[34].

Un autre texte, attribué à Raban par le *Décret* de Gratien, a connu de ce fait une certaine notoriété. A propos de la parabole du créancier impitoyable (*Mat.* 18, 34) il commente :

> Considerandum est quod dixit : « universum debitum », quia non solum peccata quae post baptismum homo egit reputabuntur ei ad pœnam, verum etiam peccata originalia quae in baptismo ei dimissa sunt[35].

La formule est une fois de plus très imprécise. L'opposition n'est pas entre péché d'Adam et péchés des parents immédiats, mais entre péché personnel et péchés originels ; c'est à ce point de vue que le texte est cité dans la collection canonique. On ne peut assurer que le pluriel veuille dire ici plus que le singulier.

La glose interlinéaire commente ainsi le *Ps.* 50, 7 :

> Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, originalibus et actualibus, quia macula originalis peccati teneor et ad actualia pronus existo[36].

Bède sur saint Marc. Cf. J. Leclercq, *Le III^e livre des Homélies de Bède le Vénérable*, dans *Rech. Th. anc. méd.*, 14 (1947), pp. 211-218. Il faut ajouter qu'à son tour cette section du commentaire (16, 14-20) recopie des morceaux entiers de saint Grégoire le Grand (*Hom.* 29 ; PL 76, 1213-1216). Une moitié du texte de Bède environ correspond à une moitié du texte de Grégoire environ. Le passage cité ici ne provient pas de cette source. Il peut cependant être un emprunt. On notera sa ressemblance avec Augustin, *Sermo* 351, 2 ; PL 39, 1537, cité plus haut, p. 115, n. 10.

34. Raban Maur, *De institutione clericorum*, I, 26 ; PL 107, 311. La ressemblance avec le texte de Bède est signalée par J. Turmel, *op. cit.*, p. 198, n. 3.

35. *Décret*, P. II, Causa, 33, q. 3, d. 4, c. 1, donc peu avant le texte de saint Grégoire signalé plus haut, n. 30, et toujours pour le problème de la reviviscence des péchés pardonnés. L'édition de Friedberg note que ce ne sont pas les mots mêmes de Raban. Le commentaire sur saint Matthieu ne contient rien d'approchant (PL 107, 1016). Le même texte est cité par Pierre Lombard (*IV Sent.*, d. 22) et saint Thomas (*in II Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, obj. 1).

36. Cité par saint Bonaventure, *In II Sent.*, d. 33, a. 2, q. 2, sed c. 1.

Le pluriel n'a pas ici grande signification ; il est amené simplement par le texte à gloser. Saint Bonaventure ne se laissera pas arrêter longtemps par une telle tournure grammaticale et expliquera que le pluriel est mis pour le singulier, à cause de la pluralité des inclinations au mal issues du péché originel.

Après ces textes ambigus, qui ne semblent pas répondre à une conscience nette du problème, on trouve, au XII^e siècle, une discussion animée de la question posée par Augustin. Le texte de l'*Enchiridion*, inlassablement repris, fournit, avec un autre de saint Jérôme et un autre de saint Grégoire, le point de départ à toute une série de solutions, où les raisons spéculatives alternent avec l'interprétation des textes allégués. Celle-ci est, d'ailleurs, moins soucieuse de cerner la véritable pensée des docteurs allégués comme autorités que de donner aux fragments qui leur sont empruntés un sens possible abstraitement et cadrant avec la position théologique adoptée par l'interprète. Il est inutile de retracer ici l'histoire de cette question disputée, qui a été déjà faite avec une richesse difficilement surpassable[37]. Il suffit de signaler qu'avant Pierre Lombard quelques anonymes et après lui un Gandulphe de Bologne constituent la minorité soutenant que les péchés des parents immédiats peuvent passer à leurs descendants à titre de péchés originels[38].

P. LOMBARD, dans ses *Sentences*, est celui qui a discuté le plus complètement les textes de saint Augustin, qui résume les positions les plus communes parmi ses contemporains et qui était ainsi désigné pour devenir l'autorité la plus classique ; c'est lui auquel se référera un document du Concile de Trente. Selon lui, le texte, qu'il cite longuement, de l'*Enchiridion* est ambigu. Toutefois une considération attentive montre que l'auteur en parle non par mode d'affirmation personnelle, mais par mode d'historique des opinions d'autrui[39]. En fait, Augustin traite successivement de deux questions, 1° les péchés des ancêtres immédiats passent-ils à leurs descendants comme le péché d'Adam ? 2° les péchés des ancêtres passent-ils à toutes les générations suivantes ou seulement

37. A.-M. LANDGRAF, *Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder nach der Lehre des 12. Jahrhunderts*, dans *Gregor.*, 21 (1940), pp. 203-247. L'article a été repris avec quelques additions dans *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. IV, 1, 1955, pp. 155-192. On corrigera le constat d'absence relatif à Robert de Melun, formulé p. 188, par les renseignements détaillés donnés par R.-M. MARTIN, *Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, dans *Rev. Sc. ph. th.* 11 (1922), pp. 394-401. Il est dommage que A.-M. Landgraf n'ait pas remarqué ou signalé plus fréquemment que les textes du XII^e siècle, même sans formule de citation, ne font souvent que reproduire ou résumer les Pères. Ainsi le contenu du texte cité p. 167 (*Greg.*, p. 219) correspond à Augustin, *Ep.* 98, 1 ; PL 33, 359-360 ; le contenu de la note 55 (*Greg.*, n. 54) et de p. 188, n. 31 (*Greg.* n. 134) correspond à Grégoire, PL 75, 1110 ; le contenu de la note 107 (*Greg.*, n. 103) correspond à Augustin, *Qu. in Hept.*, V, 42 ; PL 34, 765 C. Ceci amènerait à nuancer la réflexion finale sur l'originalité dont feraient parfois preuve les réponses des théologiens considérés (p. 192).

38. Cf. A.-M. LANDGRAF, n. 57, n. 59, n. 62, n. 67, n. 73, p. 191.

39. P. Lombard suit ici l'opinion d'un anonyme cité par A.-M. Landgraf, n. 19 (*Greg.*, n. 18), qui est aussi celle d'Abélard, PL 178, 873 B.

jusqu'à la troisième ou la quatrième ? A la première question Augustin donne une réponse affirmative, qui n'est pourtant pas dénuée de toute réserve *(non improbabiliter dicitur)* ; à la seconde, l'hésitation se fait encore plus nette et il n'y a pas de réponse *(temere affirmare non audeo)*. P. Lombard étend aux deux questions l'attitude dubitative observée devant la seconde et il suppose gratuitement qu'Augustin se fait ici l'écho de discussions antérieures. Il confirme son interprétation en citant d'abord un texte du même *Enchiridion* sur la « peine très douce » que subiront les enfants mourant avec le seul péché originel et en argumentant à partir de cette autorité[40]. Plus loin il invoque simultanément un texte de saint Jérôme et un de saint Augustin pour établir que les fils ne sont punis pour les fautes de leurs pères que s'ils les imitent. Ainsi l'autorité de saint Augustin, si importante au Moyen Age, était-elle sauve. Les théologiens qui suivirent ne firent que reprendre la position de P. Lombard[41].

III. — LE CONCILE DE TRENTE

Les données historiques précédentes jettent une certaine lumière sur un détail du décret relatif au péché originel promulgué par le Concile de Trente[42]. A vrai dire, il s'agit d'un point marginal, sur lequel les discussions

---

40. Dans la perspective augustinienne l'argument n'a aucune force. Comme le dit la suite immédiate de l'*Enchiridion* (c. 48), citée par P. Lombard lui-même, le péché d'Adam a une gravité exceptionnelle, si bien qu'il a pu transformer la nature. Il n'entraîne cependant qu'une peine très douce pour les enfants mourant sans en être purifiés. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer des peines énormes pour d'autres péchés, ceux d'ancêtres rapprochés, qui auraient entraîné un *reatus* héréditaire dans leurs descendants. P. Lombard ne réussit donc pas à démontrer qu'une interprétation d'Augustin admettant la réalité d'une transmission des péchés des parents à leurs enfants aboutirait à mettre le grand docteur en contradiction avec lui-même.

41. Ni les grands théologiens du XIII^e^ siècle, ni leurs successeurs au début du XIV^e^ n'admettent la transmission des péchés des ancêtres immédiats à leur descendance. Sur ces derniers, voir R. M. Martin, *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e^ siècle. Textes inédits*, 1930. La table alphabétique renvoie aux passages où la question est traitée et résolue négativement. Gabriel Biel, dans son commentaire des *Sentences*, composé entre 1484 et 1495, où il se propose de compléter Ockam par les autres docteurs, expose la pensée de Pierre Lombard sur la transmission du seul péché d'Adam et ne réfute aucune opinion discordante (*Epithoma pariter et collectorium...*, éd. de Tübingue, 1501). Les deux théologiens dominicains Capréolus et Cajétan, dans leurs commentaires des *Sentences* composés respectivement en 1426 et en 1492, se demandent exclusivement à propos de la dist. 33 si une peine sensible est due au péché originel, question soulevée par Pierre Lombard. (Un de mes confrères, versé en paléographie, a bien voulu examiner pour moi l'ouvrage manuscrit de Cajétan : Paris, B. N. lat., 3076, f° 329. Qu'il en soit ici remercié.) Un théologien qui fera parler de lui au Concile de Trente, A. Pighi, traite de l'opinion de saint Augustin, sans chercher, à la différence de P. Lombard, à lui en retirer la paternité, et il la qualifie d'absurde : *Controversiarum*, Cologne, 1542, fol. XXVIII.

42. Plusieurs études ont été consacrées au décret du Concile de Trente sur le péché originel. Pour le point très particulier étudié ici, il est superflu de signaler celles ayant pour objet les questions de la concupiscence ou de l'Immaculée Conception. Quatre travaux seront utiles. F. Cavallera, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, dans *Bull. Lit. Eccl.*, 5 (1913), pp. 241-258 ; 289-315. W. Koch, *Das Trienter Konzildekret de peccato originali*, dans *Theol. Quartals.*, 95 (1913), pp. 430-450 ; 532-564 ; 96 (1914), pp. 101-123. A. Gaudel, art. *Péché originel*, dans *Dict. théol. cath.*, XII, 1933, col. 513-527. L. Penagos, *La doctrina del pecado original en el concilio de Trento*, dans *Miscelanea Comillas*, 4 (1945), pp. 127-273. F. Cavallera fait

ne se sont pas concentrées, comme elles l'ont fait sur la concupiscence ou l'Immaculée Conception. Les quelques allusions que l'on peut noter au cours de la préparation du décret montrent toutefois que le débat soulevé autour des textes de saint Augustin par la théologie scolastique n'est pas passé totalement inaperçu. Il est malheureusement difficile de déterminer avec précision la pensée de l'assemblée ou même des membres individuels, à cause de l'extrême concision des documents dont nous disposons. Les interventions orales au cours des délibérations nous sont connues par de simples résumés. Un aide-mémoire, suffisant pour celui qui est déjà au courant, reste passablement obscur pour celui qui doit reconstituer le sens d'un discours à l'aide de quelques phrases abrégées[43].

Ayant fait maintenir, non sans peine, la décision d'examiner les questions dogmatiques sans se borner aux projets de réforme, les légats pontificaux proposèrent le thème du péché originel. On devait aboutir, lors de la cinquième session (17 juin 1546) à un décret dogmatique dont le canon 3 débute ainsi :

> Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humane naturae vires... asserit tolli...

L'élaboration de ce texte présente quelques points de repère pour le problème ici traité. Pour plus de commodité ils seront énumérés d'abord dans l'ordre chronologique, avant d'être commentés pour en dégager, si possible, la signification.

1° Les lundi et mardi 24 et 25 mai 1546 eut lieu une congrégation préparatoire, où les théologiens mineurs (c'est-à-dire ayant voix consultative sans droit de vote) firent connaître leur avis. Dans le résumé de leurs réponses on lit ces phrases qui inspireront le projet de décret :

> Contrahitur per propagationem, non autem imitationem.
> Diffunditur in omnes homines et inest unicuique proprium[44].

2° Le vendredi 28 mai, dans une congrégation générale (c'est-à-dire, en présence des Pères ou membres ayant droit de vote) on lut des autorités

---

un tableau général de la session, où il replace le débat dogmatique. W. Koch s'attache à analyser les remarques faites par les membres de l'assemblée (Pères ou théologiens mineurs) et à dégager les tendances théologiques des partis divers. A. Gaudel s'attache au contenu dogmatique des canons. L. Penagos apporte des éclaircissements sur les hérésies visées, la doctrine des théologiens contemporains du Concile, ou antérieurs de peu ; il compare les canons de Carthage et d'Orange avec ceux de Trente.

43. Les actes du concile seront cités d'après la grande édition de la Görresgesellschaft : *Concilium Tridentinum.* Diariorum, Actorum, Epistularum, tractatuum nova collectio, 1901 et depuis. Pour la cinquième session, on trouvera les journaux de Severoli et Massarelli dans le t. I, les Actes dans le t. V, les lettres dans le t. X, les traités dans le t. XII. Les renvois seront fait à la collection par CT, puis au tome en chiffres romains, enfin à la page et à la ligne par deux nombres, séparés par une virgule.

44. *CT*, V, 165, 21-22.

sur le péché originel, ou textes tirés des conciles ou des lettres des papes[45]. Plusieurs de ces documents serviront de modèle pour la rédaction des canons 1, 2 et 4 du décret dogmatique.

3° Le lundi 31 mai, dans une congrégation générale, les Pères commencèrent à exposer ce qu'ils pensaient devoir inclure dans le décret dogmatique à formuler. L'Italien de Nobili, évêque d'Accia, déclara entre autres : suntque plura peccata originalia ; remittit se tamen[46]. Ces derniers mots signifient sans doute qu'il ne veut pas insister et qu'il s'en remet à l'assemblée sur le fond de la question ou sur l'opportunité de mentionner spécialement ce point. Il est à remarquer que cette phrase est encadrée par la mention de deux problèmes également traités par Pierre Lombard dans *II Sent.*, d. 33 : la peine du péché originel pour les petits enfants et sa transmission par autre chose que l'imitation. La rencontre est-elle purement fortuite ?

4° L'évêque de Bosa, en Sardaigne, Baldassar de Heredia, opina dans le sens contraire. Il cita le texte du *Ps.* 50, 7, énuméré parmi les preuves scripturaires dans un document conciliaire antécédent[47], et spécifia que d'après saint Jérôme, l'original hébreu porte le singulier et non le pluriel :

> Ubi advertendum est, prout Hieronymus dicit, quod in textu hebraeo dicitur : *Ecce enim in iniquitate conceptus sum et in peccato concepit me mater mea,* ut ostenderetur David dixisse de peccato originali, quod etiam pueri omnes in conceptione contrahunt[48].

5° Le résumé des avis exprimés par les Pères dans cette congrégation générale du 31 mai ne contient rien sur le sujet de l'unité du péché originel, mais seulement ces mots :

> Quod peccatum unicuique inest proprium, transfunditurque in nos per propagationem[49],

à peu près identiques à ceux résumant les avis des théologiens mineurs (cf. 1°).

6° Après des séances consacrées au remède du péché originel, on remit aux Pères, le lundi 7 juin un projet de décret composé par des « personas

---

45. *CT*, V, 170-172 ; cf. I, 66, 18-20 ; 439, 36-38 ; 551, 10-11 ; V, 169, 41.
46. *CT*, V, 173, 4.
47. Le résumé des réponses faites par les théologiens mineurs : *CT*, V, 165, 7.
48. *CT*, 179, 4-7. La traduction de saint Jérôme porte *peperit*, non *concepit* (PL 28, 1166 ou 1228 d'après un autre tirage). Ni dans sa traduction, ni dans son *Breviarium in Psalmos* (PL 26, 973), Jérôme n'attire explicitement l'attention sur le singulier ; il dit simplement : Concipitur et nascitur in originali peccato, quod ex Adam trahitur. Ce commentaire du *Ps.* 50 serait authentique ; cf. *Dict. Th. Cath.*, art. *Jérôme*, col. 913. L'index scripturaire de l'édition de Vallarsi ne renvoie qu'à une seule citation de *Ps.* 50, 7 dans *Contra Pelagianos* I, 32 (Val. 2, 729 ; PL 23, 526). On y lit le pluriel. Érasme avait déjà édité les œuvres de Jérôme à Bâle en 1516-1521. Il est probable que le procès-verbal des interventions n'a pas ici bien distingué ce que Hérédia dit de lui-même et ce qu'il attribue à Jérôme.
49. *CT*, V, 181, 20.

doctas » sur l'ordre des légats d'après les avis précédemment formulés et destiné à être discuté[50]. Le canon 3 débutait ainsi :

> Si quis morbum hujus originalis peccati, quod unum est et in nobis propagatione, non imitatione diffusum residet unicuique proprium, vel per humanae naturae vires... asserit auferri...[51].

7° De ce texte il faut rapprocher une autre formule dans une ébauche de projet qui ne fut pas rendue publique. Dans ce qui correspond à l'actuel canon 2 se trouve l'incise :

> ...Non autem et peccatum, quod unum tantum est et in nobis propagatione diffusum residet...[52].

8° La discussion du projet commença dès le lendemain, mardi 8 juin. Le premier à parler fut l'Espagnol Pierre Pacheco, évêque de Jaën et cardinal, connu surtout pour son insistance persévérante en faveur de l'Immaculée Conception. Il déclara entre autres :

> In cap. 3 verba *quod unum est* tollantur[53].

Le résumé des observations faites par les Pères enregistra son désir. Bien que le nom ne soit pas donné, il n'y a guère de doute que ce soit Pacheco qui soit désigné par la phrase :

> Verba *quod unum est* quidam petiit tolli[54].

Il semble donc que l'avis était resté isolé. Si les actes enregistrent à plusieurs reprises au cours de cette séance l'adhésion donnée aux vues de l'évêque de Jaën, il s'agit de son intervention au sujet de l'Immaculée Conception[55], on ne peut guère en douter.

9° Le même résumé des observations formulées par les Pères signale trois amendements souhaités par plusieurs, alors que le procès verbal des avis individuels n'en a gardé aucune trace.

> Ibi *morbum hujus originalis peccati* etc., dicatur *si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est,* etc. — *Residet unicuique* dicatur *inest.* — *Asserit auferri* dicatur *tolli.* Plures cupiebant haec tria ita aptari[56].

---

50. *CT*, I 69, 26 ; 440, 10 ; 552, 30 ; X, 520, 5-9.
51. *CT*, V, 197, 6-9.
52. *CT*, V, 198, 30.
53. *CT*, V, 199, 14. L'évêque de Jaën est désigné dans les Actes par le nom de *Giennensis*.
54. *CT*, V, 208, 32. L. Penagos (*op. cit.*, p. 230) fait erreur en attribuant cette référence à l'avis exprimé dans la réunion des théologiens. Mais effectivement quelques théologiens mineurs ont exprimé un désir analogue à celui de Pacheco ; cf. plus bas, 10°
55. *CT*, V, 199, 29.31 ; 200, 8 ; 201, 37 ; 202, 12. 41. La mention de l'Immaculée Conception, qui n'est pas faite dans ces passages, est faite expressément ailleurs, par exemple 200, 34 ; 202, 32.
56. *CT*, V, 208, 34-37.

Ces desiderata devaient être accueillis et passer dans le texte définitif, qui ne recevra en plus que des modifications insignifiantes.

10° Les théologiens mineurs assemblés en congrégation le 10 juin émirent diverses observations. Dans le résumé on lit celle-ci :

> Et verba *quod unum est* aliqui cuperent deleri[57].

11° Dans l'intervalle, le mercredi 9 juin, en congrégation générale, une liste de treize hérésies ou erreurs, composée sur l'ordre des légats, fut lue devant les Pères, pour qu'ils puissent délibérer s'il y avait lieu de les frapper d'un anathème spécial[58].

> Quartus, quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem, quae revera nobis non insit, sed soli Adae...
>
> Septimus est Pelagii, peccatum originale esse praevaricationis Adae imitationem...
>
> Tertius decimus est eorum qui tenent, non unum esse peccatum originale, sed plura. Quem errorem *Magister sententiarum* confutat 33. distinctione.
>
> Quorum errorum unusquisque hodie suos habet defensores[59].

12° Le lundi 14 juin on lut le décret dogmatique modifié en fonction des observations des Pères et des théologiens, en faisant ressortir les différences[60]. On peut mettre les textes en synopse.

PROJET	TEXTE DÉFINITIF
Si quis *morbum* hujus *originalis* peccati quod unum est et *in nobis* propagatione non imitatione *dif*fusum *residet*, vel per humanae naturae vires... asserit *auferri*...	Si quis hoc *Adae* peccatum quod *origine* unum est et propagatione non imitatione *trans*fusum *omnibus inest*, vel per humanae naturae vires... asserit *tolli*...

Les seules modifications nouvelles par rapport aux desiderata exprimés précédemment (cf. 9°) consiste dans la substitution de *transfusum* à *diffusum* et de *omnibus* à *in nobis*[61].

---

57. *CT*, V, 218, 6.

58. *CT*, I, 440, 14 ; 553, 9-10 ; V, 209, 40 ; 210, 2 ; X, 513, 20-23 ; 520, 18-21 ; 526, 5. En fait, les délibérations ultérieures n'ont guère porté sur le sujet de cet anathème à prononcer ; cf. S. EHSES, *Nochmals Paolo Sarpi als Geschichtsquelle*, dans *Histor. Jahrbuch*, 27 (1906), pp. 66-74.

59. *CT*, V, 212, 21 à 213, 10.

60. *CT*, I, 75, 15 ; 440, 33-36 ; 554, 5 ; V, 218, 26-29.

61. Un père avait estimé que *nobis*, dans les canons 2 et 3, paraissait se rapporter aux baptisés ; cf. *CT*, V, 207, 32 ; 208, 30. On ne modifia que le canon 3.

13° Dans la congrégation générale du mercredi 16 juin on demanda une fois encore l'avis des Pères sur le décret dogmatique qui devait être solennellement promulgué le lendemain. La seule question qui préoccupait encore les esprits était celle de l'Immaculée Conception et il y eut de nouvelles discussions sur ce point. L'attention devait être lasse en fin de débat et on ne remarqua pas[62] l'intervention du général des Servites, Augustin Bonuci, le dernier à parler, quand il déclara :

> Placet praeterquam quod anathema ponitur contra dicentes, quod originale peccatum sit unum[63].

A prendre cette déclaration telle quelle, Bonuci regrettait que le canon 3 condamnât ceux qui soutenaient que le péché originel est un. Comme il ne peut s'agir de l'opinion de Pierre Lombard et de la majorité des théologiens, que l'on pourrait plutôt considérer comme soutenue par le canon, il faut supposer que ce regret concerne l'opinion de Pighi, selon lequel le péché originel n'est rien d'autre que le péché d'Adam lui-même et ne se multiplie pas numériquement selon les individus qui le contractent, puisqu'il n'est rien de réel en eux. Il serait assez conforme au caractère de Bonuci[64] d'avoir voulu éviter le plus possible que des opinions soutenues par des catholiques loyaux fussent condamnées par le concile[65].

Telles sont les diverses interventions qui se produisirent au cours de la cinquième session et dont il faut essayer de préciser maintenant la signification intrinsèque et la portée sur la définition conciliaire.

Si l'on rapproche le projet de décret distribué le 7 juin (cf. 6°) et la liste des erreurs distribuée le 9 juin (cf. 11°), il ne peut guère y avoir de doutes que les rédacteurs du projet et de la liste, les légats pontificaux, ont visé

---

62. *CT*, I, 80, 23. Severoli écrit à propos du décret soumis à une dernière approbation : Nemo non illum probavit excepta illa ultima particula, ubi de Maria... sermo habebatur. Voir aussi *CT*, X, 527, 16, dans une lettre des légats.

63. *CT*, V, 236, 13. Dans une note l'éditeur S. Ehses déclare : legendum videtur *negantes*. Ce point sera discuté plus loin, pp. 134-135.

64. Les interventions de Bonuci nous le montrent soucieux d'éviter que la condamnation de l'hérésie n'englobe les positions des théologiens catholiques. Ainsi dans un sermon prêché devant l'assemblée, *CT*, V, 99, 42-45 ; à propos des livres deutéro-canoniques, *CT*, V, 8, 37 ; cf. I, 525, 28-30 ; à propos du caractère peccamineux de la concupiscence après le baptême, *CT*, V, 190, 10-13 ; cf. *CT*, I, 69, 11-13. La seule exception semble être la doctrine de l'Immaculée-Conception, qu'il souhaitait voir définie. Cette attitude large lui valut même une accusation d'hérésie de la part d'un évêque du concile et il dut se laver du soupçon, en prenant la parole à son tour ; cf. *CT*, V, 176, note 2 de l'éditeur et 184, note 1 ; F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 253-254. Précédemment il avait eu affaire pour une accusation semblable au dominicain espagnol, Dominique Soto ; l'accusation avait été portée à la légère sur la simple impression laissée par l'audition d'un sermon ; cf. *CT*, I, 535, 26-42 ; 536, 1-17. Sur le personnage, voir le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* de BAUDRILLART, art. *Augustin d'Arezzo*. La notice *S. Bonuci* a mélangé deux personnages, et fait assister au Concile de Trente le second, âgé seulement de 25 ans et déjà procureur général de son ordre.

65. Ce fut d'ailleurs l'attitude générale du Concile d'éviter de trancher sur des points qui avaient été controversés entre théologiens catholiques ; cf. H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und die theologische Schulmeinungen*, dans *Schol.* 4 (1929), pp. 38-53. F. Cavallera (*op. cit.*, p. 290-291) pose la question de la condamnation par le concile d'une opinion soutenue par Gilles de Rome ; M. Flick penche pour une réponse négative, *Greg.* 35 (1954), p. 552.

la théorie qu'il y a plusieurs péchés originels héréditaires, celui venant d'Adam et ceux venant des ancêtres rapprochés[66]. C'est sans doute aussi de cette théorie que deux Pères du concile s'étaient fait le patron et l'adversaire (cf. 3° et 4°). Comme, selon Pierre Lombard (cité dans 11°) les péchés héréditaires multiples dont il était question dans des textes bibliques ou patristiques, étaient des péchés d'imitation, la question se liait assez naturellement à la condamnation de Pélage, selon lequel le péché d'Adam se transmettait par imitation et non par génération[67].

En soi la théorie combattue par Pierre Lombard pouvait apparaître comme peu dangereuse pour la doctrine du péché originel, qu'elle renforçait plutôt. Chez saint Augustin elle procédait d'une conviction vigoureuse de la transmission héréditaire du péché. Les auteurs du projet de définition conciliaire ont pu vouloir faire œuvre modératrice, ou plus probablement, tablant sur le texte des *Sentences*, ont pu craindre que des expressions ambiguës comme « péchés originels » (au pluriel) ne favorisent la confusion entre un péché originel transmis par propagation et des péchés originels résultant d'une imitation libre, et, par suite, la réduction du premier aux seconds. Ils ont donc pu avoir l'intention de proscrire une expression plurielle qui, jusque-là avait été employée sans défiance, ou même de censurer l'opinion qui avait été rejetée déjà par une autorité aussi largement reconnue alors que Pierre Lombard. Il se peut que cette théorie augustinienne ait trouvé des avocats récents. A. Pighi l'avait combattue dans ses *Controverses* parues en 1541[68]. Si un théologien pouvait aller exhumer une doctrine à peu près oubliée pour y trouver matière à ses exercices spéculatifs, il est vraisemblable que les auteurs du projet de décret étaient mus par des raisons moins inactuelles. Le recueil d'erreurs qu'ils avaient confectionné (cf. 11°) se terminait en affirmant que chacune de ces erreurs avaient encore des défenseurs contemporains[69]. Une proposition générale de ce genre peut à la rigueur comporter une ou deux exceptions. Il serait toutefois risqué de dire que c'est ici le cas[70].

---

66. Une note ambiguë de l'éditeur des Actes (*CT*, V, 213, n. 2) signale que, d'après *II Sent.*, d. 33, saint Augustin distingue dans l'unique péché d'Adam plusieurs péchés, mais ne fait pas la même distinction dans le péché originel. L'esprit du lecteur risque d'être dirigé sur une fausse piste. La question (simplement mentionnée dans les *Sentences*) de la pluralité des malices que l'on peut discerner dans le péché d'Adam n'a qu'un rapport de pure contiguïté avec celle discutée par Pierre Lombard de la pluralité des péchés héréditaires. A supposer même qu'un théologien admette une pluralité (virtuelle, par exemple) de péchés originels dans chaque homme en raison de la pluralité des malices d'Adam, cela ne serait qu'une question de langage, sur laquelle il était bien inutile que le Concile se penchât. Saint Thomas la mentionne sans s'y arrêter, *Sum. Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 82, a. 2. 1^{m}.

67. L'erreur de Pélage est la septième du catalogue d'erreurs (cf. 11°). Elle était bien connue par les réfutations fréquentes qu'en avait faites saint Augustin, par exemple *De pecc. mer. et rem.*, I, IX, 9 ; PL 44, 114.

68. Cf. plus haut, n. 41.

69. *CT*, V, 213, 10.

70. Pour se prononcer il faudrait faire des recherches dans les commentateurs des *Sentences* au début du XVI^{e} siècle.

Les auteurs du projet ont donc voulu donner quelques précisions sur la nature du péché originel, avant de passer à la question du remède. Ils les ont présentées, par manière d'incise, au début du canon qui définit quel est ce remède : le Christ dans le baptême. Ils avaient songé un instant à les insérer à une place plus normale, dans une ébauche (cf. 7°) définissant ce que le péché d'Adam avait transmis à ses descendants et correspondant à l'actuel canon 2, augmenté de l'explication finale du canon 4. S'ils ont adopté finalement la disposition actuelle, c'est probablement pour s'écarter le moins possible de la teneur des canons qu'ils reprenaient aux anciens conciles[71].

Mais cette disposition, qui n'a pas été modifiée dans les retouches ultérieures, avait pour effet que ces précisions sur la nature du péché originel ne constituent pas directement l'objet de la définition dogmatique. Le canon 3 traite du remède. Grammaticalement la phrase *quod origine... proprium* est une proposition relative incise, qui n'est pas nécessaire pour déterminer le sens du sujet. Ce qui serait vaine argutie, s'il s'agissait de retrouver la pensée des auteurs du projet, ne l'est pas, quand il s'agit de savoir sur quoi porte exactement la définition. Les Pères du concile étaient bien conscients de ces conditions de forme. Le cardinal Pacheco demanda, par exemple, que dans le canon 1 la formule décrivant les effets de la faute d'Adam : *iram et indignationem Dei, ex qua secuta est mors*, fût modifiée en *iram et indignationem Dei atque ideo mortem*, pour que l'anathème s'étendit à tout[72]. Les actes des délibérations n'ont pas enregistré de pareille demande relative à la clause incise du canon 3.

Bien au contraire, Pacheco (cf. 8°) et plusieurs théologiens mineurs (cf. 10°) demandèrent que la clause *quod unum est* fût supprimée. La raison n'est pas donnée. On peut supposer qu'ils n'ont pas voulu voir condamner des expressions traditionnelles, telles que *peccata originalia*, ni rejeter une thèse qui pouvait en appeler, au moins de manière douteuse, à l'autorité de saint Augustin, peut-être aussi de docteurs contemporains.

Quoi qu'il en soit, à la demande de plusieurs (cf. 9°), la formule *hujus peccati originalis* fût abandonnée pour *hoc Adae peccatum*. De la sorte on évitait de prendre position et de condamner plus ou moins clairement

---

71. Dans les délibérations précédant immédiatement l'élaboration du projet les Pères émettent à plusieurs reprises l'avis qu'il suffit de s'en tenir aux formules des anciens conciles : *CT*, V, 172, 8 ; 179, 24 ; 181, 11 ; 182, 7 ; 184, 35. Une lettre du cardinal légat Cervin au cardinal Farnèse, le 4 juin 1546, souligne que le projet de décret est composé presque uniquement des paroles des anciens conciles : *CT*, X, 513, 22. On s'en était tenu à la méthode proposée aux Pères par le cardinal légat del Monte, au début des discussions : *CT*, V, 166, 25-29.

72. *CT*, V, 199, 8 ; 208, 21. Sur la saine sobriété qui doit présider à l'interprétation des anathèmes conciliaires, on pourra consulter M.M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, 1953, pp. 199-201 ; K. RAHNER, *Theologisches zum Monogenismus*, dans *Zeitsch. Kath. Theol.* 76 (1954), pp. 1-18 ; 177-223, repris dans *Schriften zur Theologie*, I, 1954 ; voir pp. 10-12 et 17-18 (ou 265 et 274). K. R. se réfère au Code de Droit canon, n° 1323, 3.

des autorités vénérables. Ce fut probablement la considération qui décida les Pères du concile. On laissait ouverte une question qui avait été débattue et résolue en sens divers par des auteurs orthodoxes.

Mais cet amendement rendait désormais superflue la phrase *quod unum est*. Personne ne pouvait avoir de difficulté à reconnaître que le péché d'Adam était unique. Dans un canon conciliaire, destiné à s'opposer à des erreurs graves réellement professées, il eût été du pédantisme scolaire d'affirmer positivement cette unité, soit que l'on pensât au premier péché d'Adam par opposition à ceux qu'il commit par la suite, soit que l'on visât l'unité de ce péché, qui subsiste, même si l'on peut y distinguer mentalement diverses malices particulières.

La clause *quod unum est* restait donc sans objet. Il fallait ou la supprimer ou lui donner une nouvelle fonction par une addition. Ce fut ce dernier parti que l'on choisit. Le mot *origine* permettait de préciser la doctrine du concile par rapport à la position d'Albert Pighi, déjà visée dans le contexte du canon projeté par les mots *residet unicuique proprium* et dénoncée expressément par la liste d'erreurs (cf. 11°). Pighi professait des opinions parallèles sur l'imputation de la justice du Christ au fidèle et l'imputation du péché d'Adam à tout homme. Dans les deux cas, il s'agissait d'une chose extérieure, non d'une transformation intérieure. Aussi n'hésitait-il pas à dire :

> Peccatum proprium nullum reperiri in parvulo[73].

De cette formule qui pourrait s'entendre à la rigueur d'un péché provenant de la volonté personnelle, Pighi passait à des expressions plus radicales :

> Relinquitur ergo unicum illud esse peccatum, ipsius nempe originis nostrae, hoc est Adae, quod sonat vocabulum, et non suum uniuscujusque proprium ; quanquam etiam unum illud nostrum uniuscujusque sit, ut in quo uno etiam nos omnes, etiam priusquam essemus, qui peccare possemus, suo quodammodo peccavimus tamen et peccati illius vinculo et reatu constringimur, quemadmodum mox explicaturi sumus[74].

La réponse est claire à la question posée précédemment :

> An unicum tantum sit peccatum originis, illius nempe nostri generis, hoc est Adae..., an vero tot sint peccata originis, quot nascuntur homines, ut quisque suum proprium habeat[75].

---

73. A. Pighius, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractarum... explicatio* ; fol. XXIII^{v}. Je cite d'après l'édition de Cologne de 1542. Les quelques textes reproduits ici n'ont pas l'intention de donner une vue complète des théories de Pighi, ni de permettre de juger de leur orthodoxie. Ils n'ont pour but que d'illustrer sommairement la réaction du Concile. Sur l'homme et son œuvre on peut consulter H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pighes*, 1931 ; E. Amann, art. *Pighi*, dans *Dic. Th. cath.*, 1933.

74. Fol. XXIII^{v}.

75. Fol. XXIII^{r}.

L'explication promise consiste dans la comparaison d'un roi qui comble de faveurs et adopte un serviteur avec sa descendance, à la condition qu'il observe ses commandements. Si le favori désobéit, il perd ces bienfaits et sa descendance les perd aussi[76]. Il ne restait rien, semblait-il, dans cette théorie, d'un désordre et d'une souillure véritables dans le nouveau-né. C'est pourquoi les rédacteurs du projet avaient déjà inséré dans un canon des formules directement contraires. Mais la substitution de *peccatum Adae* à *peccati originalis* risquait par contre-coup de donner à *quod unum est* la saveur de l'erreur que l'on voulait proscrire, puisque Pighi affirmait fortement que le péché d'Adam était l'unique péché. En ajoutant *origine*, on précisait ce qu'il y avait d'acceptable dans la théorie de Pighi[77] et ainsi ressortait plus clairement ce qu'elle avait d'inacceptable. Si le péché originel est un dans son origine, ce que personne ne songeait à contester, il se multiplie néanmoins en chacun de ses descendants, ce que Pighi niait.

Bien que le nom ne fût pas prononcé, le canon conciliaire atteignait un auteur catholique qui avait travaillé à trouver une entente avec les Réformateurs, qui avait pu paraître parfois se rapprocher exagérément de leurs doctrines, et, en d'autres circonstances se laisser entraîner dans le pélagianisme par l'ardeur de son opposition[78], mais qui était mort dans la paix de l'Église et dont la mémoire restait honorée[79]. Sans doute est-ce pour éviter une pareille flétrissure[80] que se produisit l'intervention de Bonuci en dernière heure (cf. 13°). C'est l'explication la plus simple de la rapide mention du procès-verbal. Elle est possible abstraitement et cadre concrètement avec l'état d'esprit du personnage. Cependant, puisque des interprétations différentes, comportant une correction du texte, ont été avancées par des auteurs qualifiés et d'abord par l'éditeur même des Actes, S. Ehses, il faut en dire un mot avant de terminer.

Ehses suppose qu'il faut lire *negantes* pour *dicentes*[81]. Un tel lapsus est possible et il y en a un exemple incontestable dans un document

---

76. Fol. XXIV^{rv}.

77. Les théologiens les plus autorisés en avaient déjà dit autant. Pour saint Thomas, le péché originel, considéré dans un individu, est un numériquement ; considéré dans l'ensemble des hommes, il est multiple numériquement et un spécifiquement ou par rapport à son principe (*Sum. Th.*, I^a II^{ae}, q. 81, a. 2, c.). Pour saint Bonaventure, le péché originel est un numériquement chez Adam, un spécifiquement dans le genre humain, un spécifiquement et numériquement dans chaque individu (*In II Sent.*, d. 33, a. 2, q. 2, c.).

78. C'est le jugement porté par le cardinal Pole dans un discours du 21 juin 1546 : *CT*, I, 83, 1-2. Pighi est d'ailleurs qualifié d'homme savant et pieux.

79. Voir divers jugements élogieux sur Pighi, *CT*, I, 478, 22 ; X, 216, 37 ; 723, n.1.

80. Dans la discussion du décret sur la justification, Séripando et d'autres demandèrent explicitement que le Concile évitât de paraître condamner l'opinion de Pighi : *CT*, I, 105, 20 ; V, 455, 40 ; 487, 33. Un théologien qui combattait cette opinion, évite de prononcer le nom de Pighi : *CT*, V, 541, 47.

81. *CT*, V, 236, n. 1. Il est regrettable qu'Ehses ne donne aucune explication.

antérieur de quelques jours[82]. Le canon condamnerait donc, selon Bonuci, ceux qui nient l'unité du péché originel. Il ne pourrait s'agir alors de Pighi, qui, bien loin de nier l'unité, l'affirmait de manière radicale et inconditionnée. Il faudrait donc penser que, selon Bonuci, le canon est dirigé contre la théorie augustinienne d'une pluralité de péchés héréditaires. Ce pouvait être vrai du projet, mais non de la rédaction finale, qui avait substitué *Adae peccatum* à *peccati originalis*, pour éviter probablement de prendre position.

La correction conjecturale de Ehses ne semble donc pas suffire à elle seule pour donner un sens plus admissible. W. Koch suppose implicitement en outre, qu'il faut lire au lieu de l'indicatif *ponitur*, qui exprime une constatation et donc un regret, une formule exprimant un vœu : *ponatur* ou *poni debet*. Selon lui, Bonuci demanderait un anathème spécial contre ceux qui nient l'unité du péché originel[83]. Il voudrait donc une rédaction plus sévère ou du moins plus nette, car il pourrait s'agir d'une simple question de formulation grammaticale[84]. On ne comprend pas très bien cette rigueur envers la théorie augustinienne, qui ne semble pas avoir eu alors de défenseur bien notable et bien dangereux.

Sans doute ces corrections restent abstraitement possibles. Le compte rendu des séances délibératives est trop concis pour permettre de démontrer rigoureusement la fausseté de telles conjectures. Mais jusqu'à plus ample informé, il apparaît inutile de corriger une fois ou même deux fois un texte parfaitement compréhensible sans opération chirurgicale et cadrant avec ce que nous savons positivement du caractère de Bonuci.

CONCLUSION

Après ces analyses de détail, il est utile d'embrasser d'un regard la suite des résultats obtenus. Saint Augustin a soulevé (et il a été probablement le seul à le faire) un problème théologique, celui de la transmission aux enfants des péchés de leurs ascendants rapprochés. Il a donné une solution affirmative. Dans sa grande majorité, la masse des théologiens, groupée autour de Pierre Lombard, s'est prononcée dans un sens négatif, tout en s'efforçant d'expliquer *reverenter* les textes augustiniens. Le

82. *CT*, V, 217, 28 : quicumque negat Paulum in 5 cap. ad Rom. non loqui de peccato originali : anathema sit. Il faut lire *dicit* ou supprimer le *non*. Ehses n'a pas signalé le lapsus, qui est relevé par F. Cavallera, *op. cit.*, p. 294, n. 1 et W. Koch, *op. cit.*, 1914, p. 106, n. 1.

83. W. Koch, *op. cit.*, 1914, p. 113 : der Servitengeneral noch ein Anathem gegen diejenigen votierte, die leugnen... Il se contente de donner la référence : *CT*, V, 236, dans s'expliquer sur la teneur exacte du texte corrigé qu'il suppose tacitement.

84. Voir plus haut, p. 132 et n. 72.

Concile de Trente a renoncé à prendre position dans le débat et modifié un projet de canon qui y visait. Il s'est contenté d'énoncer en passant (à l'occasion d'expressions au moins ambiguës d'Albert Pighi) que le péché d'Adam, un dans son origine, se répand par propagation, non par imitation et qu'il est présent en tous et propre à chacun. En d'autres termes l'unité d'origine est parfaitement conciliable avec la multiplication d'effets individuels réels et non pas seulement nominaux. La pensée conciliaire, provoquée par les spéculations théologiques, conditionnée par elles dans son expression, garde finalement une certaine imprécision par rapport à elles.

A.-M. Dubarle, O.P.

Le Saulchoir.

BIBLIA AUGUSTINIANA
Nouveau Testament
fascicule 17

L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin

En 1901, dans la *Revue bénédictine*, paraissait un article de dom Rottmanner intitulé : *Saint Augustin : sur l'auteur de l'épître aux Hébreux.* Dom Rottmanner partait de ce principe, jugé par lui essentiel : « La nécessité absolue de traiter et d'utiliser les écrits de saint Augustin dans l'ordre historique et chronologique. » Il faisait ensuite l'application de ce principe à la recherche de ce qu'avait été l'évolution de la pensée d'Augustin au sujet de l'auteur de l'épître aux Hébreux. Conduit ainsi à discerner les différentes étapes de cette évolution, le savant bénédictin classait les citations augustiniennes de l'épître aux Hébreux en deux grandes catégories : les références antérieures à 405-406, caractérisées par le fait qu'Augustin attribue l'épître à Paul ou à l'apôtre[1] ; les références postérieures à 409, à propos desquelles saint Augustin « n'ose plus » citer l'épître aux Hébreux comme étant de Paul[2]. En ce qui concerne la période intermédiaire — 406-409 — dom Rottmanner avouait son ignorance : « Sur les années 407 et 408, je ne puis fournir de renseignement. Entre 406 et 409, il a dû s'opérer un changement ; car, à partir de 409, saint Augustin fait une distinction entre l'épître aux Hébreux et les lettres indubitablement pauliniennes. *Epist.* 111 (a. 409), nº 5, il dit

---

1. Les références « Paul » indiquées par dom Rottmanner sont affectées, dans le répertoire ci-joint du signe (**R**) ; le signe (**P**) désigne les références « Paul » non indiquées par dom Rottmanner : l'ensemble constitue un petit groupe de 14 citations dont la dernière est celle du *Contra Cresconium* 3, 74 (86).

2. Nous avons affecté du signe **R** les citations relevées par dom Rottmanner, qui concernent les textes où Augustin cite l'épître aux Hébreux sans l'attribuer à Paul.

Il arrive d'ailleurs que, dans certaines des citations recueillies par dom Rottmanner, l'épître elle-même ne soit pas nommée : *Epist.* 111, 5 ; 147, 5 (15) ; *De nat. et gratia*, 14, 15 ; *In Jo. ep. Tr.* 8, 11 ; *De civ. Dei*, 15,6 ; 20, 21 ; *En. in Ps.* 118, s. 13,3 ; *De pecc. orig.*, 34, 39 ; *Cont. Mend.*, 19, 30 ; *Cont. Jul.*, 5,8 (34) ; *Cont. Max.*, 2,25 (7) ; *De praed. sanct.* 10, 26 ; *Op. imp. contra Jul.*, 6, 31.

A cette liste de dom Rottmanner, nous avons ajouté les cas, non retenus par lui, où l'épître est nommée, et non Paul (cas *scriptum est, scriptura, dicitur in*, etc.). On les reconnaîtra au signe **E**.

« *De quo (Domino) scriptum est... (Hebr.* 12,6), *unde et Apostolus* (I Cor., 11, 31 s.). » Enfin, dom Rottmanner concluait son article en faisant remarquer que la précision ainsi acquise pouvait permettre de dater certains sermons ou même certains traités d'Augustin. Les sermons 55, 82, 159, 179, l'*in Ps.* 8, 12 sont antérieurs à 409, parce que Paul y est nommé omme auteur de l'épître aux Hébreux. Au contraire, les sermons 7, 126, 158, *in Ps.* 61, 105, 107, 130 appartiennent vraisemblablement à la seconde période.

Les hésitations d'Augustin ont porté sur l'auteur, jamais sur la canonicité de l'épître aux Hébreux.

*
* *

Nous inspirant de la méthode et des consignes de dom Rottmanner, nous avons essayé de prolonger son travail et de rechercher la place tenue par l'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin. Cette place est assez réduite : à peine 280 références. Encore ces citations ne sont-elles pas toutes de saint Augustin : son œuvre témoigne de références d'autres auteurs latins : Ambroise de Milan, Paulin de Nole, Jérôme (indirectement), Maximinus l'arien, Julien d'Eclane[3].

Le répertoire des références augustiniennes à l'épître aux Hébreux, que nous présentons ici, a été composé selon la technique utilisée dans les répertoires déjà publiés (Cantique des Cantiques, Livres de Samuel et des Rois[4]). Cependant une circonstance nouvelle se présentait du fait

---

3. Vingt-deux références à l'épître aux Hébreux sont le fait non de saint Augustin lui-même mais d'autres auteurs dont il rapporte le témoignage. On trouve ainsi dans son œuvre :

15 citations ou allusions de Julien d'Eclane (*Opus imperfectum contra Julianum*, 1, 50 ; 1, 132 ; 3, 40 (2 fois) ; 3, 85 (3 fois) ; 3, 86 ; 3, 87 ; 3, 93 ; 4, 1 ; 5, 1 (2 fois) ; 5, 2 ; 5, 23.

2 citations de Paulin de Nole : *Epist.* 94, 3 et *Epist.* 121, 18.

2 citations de l'évêque arien Maximinus : (*Collatio cum Maximino* 14 (M.) 4 et 9).

3 fois une citation de l'*In Isaiam* d'Ambroise : *De pecc. orig.* 41, 47 et *De nuptiis et concupiscentia* (1, 34 (39) et 2, 5 (15).

Le répertoire ci-joint permettra aisément de retrouver les versets de l'épître aux Hébreux mis en cause par ces quatre personnages. Il est à remarquer que les trois premiers attribuent à saint Paul l'épître aux Hébreux et que saint Augustin consigne leur témoignage sans le critiquer sur ce point précis.

4. *Rectifications des Indices du CSEL.* — Nous avons dû vérifier toutes les identifications scripturaires faites par les éditeurs du CSEL. Souvent en effet ils indiquent, à propos d'une allusion de saint Augustin, tous les versets scripturaires auxquels cette allusion peut théoriquement correspondre. Il nous a semblé que l'intérêt était de rechercher en chaque cas le verset évoqué par saint Augustin lui-même. Qu'on nous permette de citer trois exemples :

1) *De cons. evang.* 1, 3 (5) *C.S.E.L.*, t. XXXXIII, p. 5, 10. TEXTE D'AUGUSTIN : *Multisque aliis documentis divinarum Scripturarum rex et sacerdos Christus apparet.* (Augustin fait expressément allusion, soit avant, soit après cette phrase, à *Jo.*, 19, 19-22 ; *Ps.* 74, 1 ; *Ps*, 109,4 ; I Reg. 21, 6). Or L'ÉDITEUR NOTE : cf. *Ps.* 2,6 ; 44, 2.8 ; *Mat.* 2,2 ; 21,5 ; 27,11 ; *Marc* 15,2 ; 9 ; 12 ; *Luc* 19, 38 ; 22, 2. ; *Jo.* 1, 49 ; 12, 13 ; 15 ; 18, 37 ; 19, 14 ; *Hebr.* 1, 5 ; 5, 5 ; 6 ; 7, 17. (Nous n'avons donc, dans ce travail, tenu aucun compte de ces quatre dernières références à l'épître aux Hébreux, puisqu'elles n'existent pas).

qu'il s'agit ici d'un livre du Nouveau Testament. En effet, le Nouveau Testament cite, et avec fréquence parfois, des versets de l'Ancien Testament ; à cet égard l'épître aux Hébreux est particulièrement riche. Le problème se pose donc de discerner si Augustin, en un cas donné, s'intéresse à un verset de l'Ancien Testament, ou au verset de l'épître aux Hébreux qui cite l'A. T., ou aux deux à la fois, c'est-à-dire à ce problème délicat de l'exégèse de l'Ancien Testament par le Nouveau. La réponse est assez décevante : sur les quelque trente-sept citations formelles et sur les quelque quatre-vingts citations virtuelles de l'Ancien Testament qui se trouvent dans l'épître aux Hébreux[5], saint Augustin n'en a guère retenu qu'une quinzaine à peine, pour des motifs purement occasionnels[6].

---

2) *Epist.* 187, 10 et *Epist.* 199, 41. C.S.E.L., t. LVII, p. 89 et 279.

TEXTE D'AUGUSTIN : *sedet ad dexteram Patris.*

NOTE DE L'ÉDITEUR : pour *Epist.* 187 ; *Mat.* 16, 19 ; *Luc* 22, 69 ; *Col.* 3, 1 ; *Hebr.* 1,3 ; 10, 12 12, 2 ; pour l'*Epist.* 199 : *Rom*, 8, 34 ; *Marc* 16, 19 ; *Col.* 3, 1.

Sans doute ces versets scripturaires ont-ils un dénominateur commun : l'expression *sedet ad dexteram Patris*. Mais dans les deux cas en question, il s'agit de l'affleurement de la profession de foi chrétienne : *memoriterque recole, et fideliter tene christianam confessionem, quoniam resurrexit a mortuis, ascendit in cœlum, sedet ad dexteram Patris, nec aliunde quam inde venturus est ad vivos mortuosque judicandos.* (*Epist.* 187, 10). Ce n'est là qu'un exemple d'une réminiscence du Symbole tel qu'il était enseigné aux catéchumènes quinze jours avant Pâques. On peut encore citer : *Sermon* 213, 4 (4) ; *Sermon* 214, 8 ; *De symbolo*, 1, 4 (11) ; *En. in Ps.* 90, S. 2, 1 ; *In Jo. ev.* 39, 1 ; *En. in Ps.* 190, 12 ; *Sermon* 372, 3 (3) ; *Epist.* 187, 3 (10) ; *Epist.* 199, 41 ; *Epist.* 120, 3 (15) ; *De agone christiano*, 26, 28 : *sedet ad dexteram Patris...*

3) Il existe aussi de véritables *lieux communs* bibliques qui appartiennent à plusieurs versets de l'A. T. et du N. T. L'expression *justus autem ex fide vivit* appartient à *Hab.* 2, 4 ; *Rom.* 1, 17 ; *Gal.* 3, 11 ; *Hebr.* 10, 38. Mais, outre cette phrase commune, ces quatre versets ont une individualité propre ; et chacun ne peut être correctement indiqué comme citation expresse de saint Augustin que dans le cas où se trouve aussi exprimé le contexte de *justus autem ex fide vivit.* C'est pourquoi, malgré les seize références à *Hebr.* 10, 38 indiquées dans les lettres par Goldbacher (C.S.E.L., t. LVIII), nous n'en indiquons aucune. Nous n'avons trouvé nulle part, sauf dans le « *Speculum quis ignorat* » la seconde partie du verset *Hebr.* 10, 38 : *Quod si subtraxerit se, non placebit animae meae.* Aussi bien les Mauristes n'ont-ils mentionné aucune référence à *Hebr.* 10, 38.

Hab. 2, 4 est cité pour lui-même une fois (*Contra Faustum*, 16, 29) ; *Rom.*, 1, 17 au moins deux fois (*Qu. in ev.*, 2, 39 et *De spiritu et littera*, 11, 18). *Gal.*, 3, 11 est cité assez souvent, dès 394, 395 (*Exp. ep. ad Gal.*, 21, 44, 61). Il semble bien que saint Augustin ait tiré de sa grande fréquentation des épîtres aux Galates et aux Romains le lieu commun « le juste vit de la foi ».

4) Quand les indices notent *Hebr.* 10, 1, il s'agit exactement de *Col.*, 2, 16-17 (sauf peut-être deux fois).

5. Cf. SPICQ : *L'Epître aux Hébreux*, t. I, Paris, 1952, p. 331 et sq.

6. *L'Ancien Testament dans l'Epître aux Hébreux :*

PENTATEUQUE :

Gen. 18-19 et *Hebr.* 13, 2 : Augustin connaît l'allusion et cite les deux textes en *Qu. in Hept.* I, q. 41 ; *De civ. Dei*, 16, 29 ; *Contra Max.*, 2, 26 (6).

Gen. 21,12 et *Hebr.* 11, 18, en *De civ. Dei* 16, 32.

Gen. 14, 17-18-20 et *Hebr.* 7,1-2 en *De civ. Dei* 16, 22.

Gen. 49, 32 et *Hebr.* 12, 22 en *Qu. in Hept.* I, q. 168.

Gen. 22 et *Hebr.* 11, 17-19 en *De civ. Dei* 16, 32 ; *Qu. in Hep*, 7, 49 ; *Sermon* 2, 1 ; *Retr.* 2, 22(2).

Ex. 26, 33-34-35 et *Hebr.* 9, 2-5 en *Qu. in Hept.* II, q. 112.

Ex. 29, 30 et *Hebr.* 9, 7, en *Qu. in Hept.* II, q. 129.

Gen. 21, 2 et *Hebr.* 11, 11 en *De civ.* 16, 28.

Gen. 47,9 et *Hebr.* 11, 13 en *Qu. in Hept.* 1, 156.

Deut. 31, 6 et *Hebr.* 13,5b en *Sermon* 177, 11.

Il est vrai que saint Augustin n'a jamais eu l'intention d'étudier l'épître aux Hébreux pour elle-même, que ce soit dans un but exégétique ou pastoral. L'intérêt qu'il lui a porté est autre et se rattache à des moments bien déterminés. Essayons de considérer chacun de ces moments dans leur ordre chronologique, et nous comprendrons du même coup les fluctuations de la pensée de saint Augustin sur l'auteur de l'épître, l'usage qu'il fit de certains de ses versets dans les controverses polémiques, la signification que cette épître revêtait à ses yeux.

Tout d'abord, nous remarquerons que l'épître aux Hébreux ne semble avoir tenu qu'une place très minime dans la liturgie de l'Eglise d'Afrique, au temps d'Augustin[7]. Ce fait confirme ce que nous dit dans son *De haeresibus* (chap. LXXXIX), Philastre de Brescia (383-391) [P.L. t. XII, c. 1199] sur l'omission quasi universelle de l'épître aux Hébreux dans la lecture liturgique. Il ne faut donc pas s'attendre à retrouver dans l'œuvre d'Augustin beaucoup de réminiscences provenant d'une utilisation liturgique ou catéchétique de cette épître.

Il est nécessaire aussi de mettre à part le verset de l'épître aux Hébreux le plus fréquemment cité par Augustin : *Hebr.* 12,6 : *Quoniam ergo quem diligit Deus corripit et flagellat omnem filium quem recipit.* Ce verset reproduit *Prov.* III, 12 et il est bien difficile de savoir si Augustin cite

---

Deut. 29, 17 et *Hebr.* 12, 15 en *Sermon* 158, 6, 6.

PSAUMES :

Ps. 101, 26-28 et *Hebr.* 1, 10-12 en *Contra Max.*, 2, 25, 10.

Ps. 8, 5-7 et *Hebr.* 2, 6-8, en *En. in Ps.* 8, 12 ; *Contra Serm. Arian.*, 5, 5 ((l'épître utilise le psaume en l'appliquant au Christ) ; *Contra Max.* 2, 18, 6 et 2, 25, 1 (l'épître confirme le bien-fondé de l'utilisation de la règle *forma servi* (Phil. 2,7) pour expliquer le *Ps.* 8, 6).

Ps. 94, 8-11 et *Hebr.* 3, 7b-11 en *De serm. Dom. in monte* 2, 7, 27.

PROPHÈTES ET SAPIENTIAUX :

Aucune des citations des prophètes qui se trouvent dans l'épître n'est expliquée par Augustin, quand il s'y intéresse, par rapport à l'épître. Exception pour *Prov.*, 3,12 (cf. note 8).

7. *Epître aux Hébreux et liturgie.* Les indices que nous avons d'une utilisation de l'épître aux Hébreux dans la liturgie par saint Augustin, pour ténus qu'ils soient, sont précieux à recueillir :

a) Le sermon 255, prêché le jour de Pâques, sans doute le 7 avril 418 (cf. Kunzelmann et Lambot) indique qu'on vient de lire *Hebr.* 10, 20. Sans doute le lecteur avait-il lu une péricope de l'épître aux Hébreux tirée du chapitre X (peut-être déjà du chapitre IX ?) relative au sacerdoce du Christ. Il faut bien reconnaître que c'est là la seule mention augustinienne d'une lecture de l'épître aux Hébreux le jour de Pâques. Fut-elle accidentelle ?

b) Dans le *De fide et operibus*, 11, 17, Augustin évoque, à propos de l'initiation baptismale, les versets *Hebr.* 6, 1-2 (thème de la catéchèse élémentaire). Serait-ce l'indice d'une particulière attention à ce texte en temps de Carême ?

c) Le verset *Hebr.* 12, 4 (le combat jusqu'au sang contre le péché) apparaît plusieurs fois dans les homélies prêchées pour les fêtes des martyrs (*Sermons* 284, 5 ; 286, 2 ; 318, 2 ; *Denis*, 18, 3). Hors ces cas, il est évoqué à propos du martyre *En. in Ps.* 67, 8 et 31 ; *De civ. Dei*, 10-21 ; *In Jo. ev., Tr.* 123, 5 ; *Epist.* 189, 3). Il faut remarquer que l'utilisation par Augustin de *Hebr.* 12, 4 ne va pas sans une pointe polémique : il s'agit d'affirmer contre les pélagiens que le martyre est un *don* de Dieu. Ce peut donc être un argument polémique, non une réminiscence liturgique.

l'Ancien ou le Nouveau Testament[8]. Un fait est acquis : jamais, à propos de ce verset, Augustin ne cite saint Paul, ni avant, ni après 409. Le thème qu'il exprime, souvent rapproché de la méditation sur des versets analogues (Rom., 5, 3-5 ; I Petr., 4, 15-18, etc.) se rattache à la controverse antimanichéenne et vise à justifier la pédagogie divine de la correction des « justes » vis à vis de ceux qui se scandalisaient des souffrances des bons.

Avant 394, on ne peut relever qu'une allusion à l'épître aux Hébreux (*De mor. eccl.*, 1, 16, 28). C'est en 394 qu'Augustin cite pour la première fois, en la nommant, l'épître aux Hébreux : *Hebr.* 3, 13 (*De serm. Dom. in monte*, 2, 7, 27) ; *Hebr.* 4, 9 (*Cont. Adim.*, 16, 3) ; *Hebr.* 2, 8 (*En. in Ps.* 8, 12) ; *Hebr.* (*Epist. ad Rom. exp. inch.* 11). Paul est reconnu, dans ces quatre textes, comme l'auteur de l'épître. Le quatrième cas est le plus important : en étudiant l'adresse de l'épître aux Romains, saint

---

8. Le thème : l'éducation divine par la correction. *Hebr.* 12,6 ou *Prov.* 3,12 ?

Quand saint Augustin cite : « *Quem enim diligit Dominus corripit ; flagellat autem omnem filium quem recipit* », cite-t-il *Hebr.* 12,6 ou *Prov.* 3,12 ?

S'il y avait eu, dans le texte biblique dont se servait Augustin, une différence entre la formulation du livre des Proverbes et celle de l'épître aux Hébreux, la discrimination serait facile à faire. Mais Augustin donne toujours le même texte ; du moins est-ce la conclusion à laquelle on arrive, dans l'état actuel des éditions des œuvres augustiniennes, si rarement critiques.

La certitude sur l'intention de saint Augustin quand il énonce le verset ci-dessus n'existe donc que dans deux cas : 1) quand il dit explicitement s'il cite l'Ancien Testament ou l'épître aux Hébreux ; 2) quand le contexte de la citation laisse entendre nettement de quelle œuvre biblique il s'agit.

Mais ces critères d'attribution sont rares et le plus souvent absents.

On peut donc classer les passages dans lesquels saint Augustin cite : « *Quem enim diligit... quem recipit* » en trois catégories :

1° Les textes dans lesquels saint Augustin semble bien citer *Prov.* 3,12 ;

2° Les textes dans lesquels saint Augustin semble bien citer *Hebr.* 12,6 ;

3° Les textes dans lesquels saint Augustin cite le texte en question sans donner aucune indication d'origine. La citation prend alors l'allure d'un lieu commun.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse de *Prov.* 3,12 ou d'*Hebr.* 12,6 ou d'un lieu commun biblique. Augustin ne nomme jamais Paul ou l'apôtre.

I. — Textes dans lesquels saint Augustin semble bien citer *Prov.*, 3, 12 :

Epist. ad Rom. inchoata expositio 10, t. XXXV, c. 2094. (Le fait ici de la non-attribution à saint Paul est à remarquer.)

De div. qu. 83, *qu.* 82 (tout entière) t. XL, c. 98-100 (Même remarque, renforcée du fait qu'à la qu. 75, *Hebr.* 9, 16-17 est cité et attribué à saint Paul).

En. in Ps. 37, 23 (*Prov.* 3, 11-12).

Contra Faustum, 22, 14 t. XXXXII, c. 408. (Saint Augustin dit qu'il cite l'A. T.)

De cons. evangelistarum 2, 4 (8) CSEL, t. XXXXIII, p. 89.

II. — Textes dans lesquels saint Augustin semble bien citer *Hebr.* 12, 6 :

De pecc. mer. et rem., 2, 16 (25), t. XXXXIV, c. 166-167 (l'ensemble du passage laisse transparaître trois passages de l'ép. aux Hébr. : *Hebr.*, 12,6 ; *Hebr.* 4,15 ; *Hebr.* 7,25).

Sermon 46, 11, t. XXXVIII, c. 276. (la glose immédiate du texte épouse celle de *Hebr.* 12,7 et sq.).

Sermon 286, 6, t. XXXVIII, c. 1299. (le contexte manifeste l'influence de la lecture de l'épître).

En. in Ps., 78,8, t. XXXVI, c. 1014 (v. 5). (citation du v. 7) ; 114,5, t. XXXVII, c. 1488 (citation du v. 7) ; 93,17 et 28, t. XXXVII, c. 1205 et 1214 (citation à la c. 1214) ; 118, S. 17,1 (v. 65), t. XXXVII, c. 1547-1548 (épître est nommée explicitement).

III. — Dans tous les autres textes, il est impossible de discerner quel verset cite Augustin. L'expression prend valeur de lieu commun.

Augustin fait remarquer que seule l'épître aux Hébreux est dépourvue d'adresse : sans doute en est-il ainsi parce que Paul, qui n'ignorait pas la haine que lui portaient les Juifs, a supprimé délibérément son nom, afin que l'épître soit lue sans préjugé défavorable. Augustin ajoute que cette omission de l'adresse a rendu suspecte à quelques-uns *(nonnulli)* la canonicité de l'épître. Or, saint Jérôme, dans le *De viris illustribus* 5 (392-393) donne exactement la même explication : écrivant « aux Hébreux » Paul, par prudence, a supprimé une adresse qui donnerait son propre nom[9]. On sait que les années 394-395 environ marquent le début du débat Augustin-Jérôme au sujet de l'épître aux Galates. La correspondance des deux Pères est intégralement conservée : dans la lettre 40 (en 397 environ) Augustin félicite Jérôme de son *De viris illust.* qu'il reconnaît être un excellent intrument de travail. Le rapprochement de textes que nous venons d'indiquer semble bien prouver que saint Augustin connaissait déjà le *De viris illust.* quand il écrivait le commentaire (inachevé) de l'épître aux Romains, en 394-395.

A cette date, Augustin ne met pas en doute l'authenticité paulinienne de l'épître. La preuve en est l'insertion de la mention : « quatorze épîtres de Paul » à la fois dans le *De doctrina christiana* 2, 18, 13 (396) et dans les canons du Concile de Carthage en 397 ; insertion dont la responsabilité augustinienne est pour le moins vraisemblable.

De 394 à 406 environ, les citations de l'épître aux Hébreux sont rares, surtout si nous ne tenons pas compte des références à *Hebr.* 12, 6 ; *Prov.* 3, 12. L'épître aux Hébreux est à peu près absente de la polémique antimanichéenne : les travaux d'Alfaric[10] précisent la position des manichéens par rapport à l'épître aux Hébreux : elle ne se trouve citée dans aucun des textes manichéens que nous a conservés Augustin. Mais lui-même se sert-il de l'épître contre les manichéens ? A peine trois ou quatre fois et en passant[11]. L'épître aux Hébreux va-t-elle apparaître dans le

---

9.

Augustin. — *Ep. ad Rom. inch exp.*, 11

Quod propterea maxime credo, quoniam excepta Epistola quam ad Hebraeos scripsit, ubi principium salutatorium de industria dicitur omisisse, ne Judaei qui adversus eum pugnaciter oblatrabant, nomine ejus offensi vel inimico animo legerent, vel omnino legere non curarent, quod ad eorum salutem scripserat : unde nonnulli eam in canonem Scripturarum recipere timuerunt...

Jérome, *De viris illustribus*, 5

Scripsit autem novem ad septem Ecclesias Epistolas,... Epistola autem quae fertur ad Hebraeos, non ejus creditur, propter styli sermonisque dissonantium... Vel certe quia Paulus scribebat ad Hebraeos, et propter invidiam sui apud eos nominis, titulum in principio salutationis amputaverit.

10. Cf. P. Alfaric. :*Les Ecritures manichéennes*, p. 165-168 (Paris, 1918) ; *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 208, note 4.

11. Utilisation de l'épître aux Hébreux contre les manichéens :

— *De mor. eccl.*, 1, 16 (28) : *Hebr*, 1,3.

— *Contra Adim*,. 16,3 : *Hebr.* 4,9.

— *Contra Faustum*, 18, 6 : *Hebr.* 9, 9-12-13 (valeur figurative des anciens sacrifices : valeur du sang). ;

— *In Jo ev., Tr.* 98, 4-5 ; *De cont.*, 6, 15 ; *Opus imp. contra Jul.*, 3, 187 (A), *Hebr.*, 5,14.

dossier antidonatiste ? La seule véritable citation que l'on recueille en ce domaine est celle du *Contra Cresconium* (3, 74, 86), remarquable en ce qu'elle se trouve être la dernière référence où saint Augustin attribue l'épître aux Hébreux à saint Paul (vers 406). On peut encore recueillir une allusion en *En. in Ps.* 49, 3 et en *De unit. eccl.* 24, 69. Mais faut-il croire à une présence en filigrane de l'épître aux Hébreux dans les trois textes des œuvres anti donatistes qui répondent à l'objection tirée par Parmenianus d'un texte des *Libri regnorum* assez librement interprété : « Si le peuple a péché, le prêtre priera pour lui ; mais si le prêtre a péché, qui priera pour lui ? » (*I Reg.* 2, 25.) Les donatistes en déduisaient la nécessité de l'impeccabilité des prêtres. Augustin argumente en montrant la valeur figurative d'un tel verset qui s'applique prophétiquement au seul Prêtre pour lequel en effet il n'y aura plus à prier[12].

Dom Rottmanner, avons-nous dit, se demandait pourquoi saint Augustin avait changé d'avis relativement à l'auteur de l'épître aux Hébreux, entre 406 et 409. Nous croyons qu'il faut repousser ce terminus *ad quem* — 409 — à une date plus tardive. En effet, dom Rottmanner appuyait son avis sur le fait que l'*Epist.* 111 ne nomme plus Paul : du fait qu'il s'agit, dans cette lettre de *Hebr.* 12, 6, la preuve est sans valeur. Entre 406 et 411, non seulement l'apôtre n'est plus nommé, mais la mention de l'épître n'apparaît nulle part : l'épître est citée plusieurs fois sans doute, dans des sermons au peuple, mais sans indication de provenance ; elle suit le sort commun de nombre de citations scripturaires augustiniennes. On ne peut en déduire évidemment ce que pensait Augustin de l'auteur de la citation qu'il donne ainsi sans référence.

Nous pensons que le terminus *ad quem* de la période creuse est exactement l'année 411. 411 : année tournant dans la vie et le ministère d'Augustin. Or, dans l'hiver 411-412, écrivant à l'adresse du comte Marcel-

---

12. Cf. *Contra epist. Parm.*, 2,5 (10) ; 7 (14) ; 8 (15-16) ;
Contra litt. Pet., 2, 105 (241) ;
En. in Ps. 36, s. 2,20.
Nous citons le second de ces textes : « *Preparabat Deus animos hominum per Prophetam* (il s'agit de *I Reg.* 2,25) *ut talem desiderarent sacerdotem pro quo nullus posset orare. Ipse figurabatur temporibus primi populi et primi templi, uni omnia figurae nostrae fuerunt* (I Cor., 10,6) *Ideo solus summus sacerdos intrabat in sancta sanctorum* (*Lev.*, 16, 2-15 ; *Hebr.*, 9,7 : allusion) *ut oraret pro populo* (*Lev.* 16 ; *Hebr.* 9,7 ; *Luc*, 1,9 : allusion), *qui cum sacerdote in ipsa interiora sancta non introibat* (*Lev.* 16, 17 ; *Luc*, 1,10). *Sicut ille sacerdos intravit in secreta cœlorum, in illa veriora sancta sanctorum* (*Hebr.*, 9,24 : allusion), *adhuc nobis hic positis pro quibus interpellat* (*Rom.*, 8,34).
Ce texte ne cite expressément ni Paul, ni l'épître, ni littéralement les versets scripturaires sous-jacents, sauf *I Cor.*, 10,6 et *Rom.*, 8,34. La présence de l'épître aux Hébreux semble pourtant transparaître (?). On peut rapprocher de ce texte : *En. in Ps.*, 64, 6 ; 109, 18 ; 130, 4 ; *In Jo. ev. tr.* 25,5 : on retrouve le même thème, presque dans les mêmes termes (en 412 et 415). Ce petit exposé, tissé de réminiscences bibliques, aurait-il fait partie d'une catéchèse, un peu stéréotypée ? (sans être forcément un argument anti-donatiste, comme dans les trois premiers textes). A cause du caractère assez particulier de ces allusions, nous ne les avons pas fait figurer au répertoire ci-joint ; mais nous y notons *Qu. in Hept.* 2, *qu.* 129 (seul cas où l'épître soit nommée), en 419-420.

linus son premier travail contre les pélagiens, le *De pecc. mer. et rem.*, il réunit dans le premier livre (ch. XXVII) pour l'opposer à ses adversaires, un florilège de textes du Nouveau Testament. Les fragments extraits de l'épître aux Hébreux sont ainsi préfacés :

« Il y a aussi l'épître aux Hébreux : sans doute pour quelques-uns, est-elle douteuse — (quant à son auteur) — cependant j'ai lu que certains, professant une opinion contraire à la nôtre au sujet du baptême des enfants, ont voulu la prendre à témoin de certaines de leurs positions ; pour moi, poussé par l'autorité des Eglises d'Orient qui la tiennent pour canonique, je juge qu'il faut lui prêter d'autant plus d'attention que plus nombreux sont les témoignages qu'elle contient en notre faveur. » Et saint Augustin d'énumérer et de citer : *Hebr.*, I, 1-3 ; II, 2, 3, 14, 15, 17 ; IV, 15 ; VII, 24-27 ; IX, 24-28.

Ce paragraphe du *De pecc. mer. et rem.* est riche en renseignements :

1° Nous apprenons que les pélagiens (appelons-les par leur nom, malgré la discrétion présente d'Augustin) mettaient en cause certains textes de l'épître aux Hébreux : il s'agit exactement du passage du chapitre VII de l'épître concernant Lévi dîmé en Abraham (*Hebr.* VII, 4, 10). Augustin nous le dit lui-même au cours du *De pecc. mer. et rem.* (II, 25. 39) : Pourquoi, disent-ils (les pélagiens), un enfant ne peut-il être baptisé dans les reins de son père, puisque Lévi fut dîmé dans les reins d'Abraham ? La réponse solide d'Augustin sur ce point controversé se trouve dans le travail écrit parallèlement aux discussions avec les pélagiens : *le De Genesi ad litteram* (X, 19, 20)[13]. ;

2° Au cours du chapitre XXVII du premier livre du *De pecc. mer. et rem.* Augustin se propose de recueillir tous les textes du Nouveau Testament qui prouvent le bien-fondé de la position de l'Eglise en face du baptême des enfants : c'est par le baptême que les tout-petits participent au salut qu'apporte la *seule* médiation du Christ (cf. 26, 39). Il remarque que les textes pauliniens sont particulièrement nombreux, et il tire de chaque épître les versets jugés par lui caractéristiques : le petit groupement des fragments d'une épître donnée commence par : « *Ad Romanos...* (ou *ad Corinthios...*) *inquit* (Paul). Parvenu à l'épître aux Hébreux, il change de formule : « *Ad Hebraeos quoque Epistola, quanquam nonnullis incerta sit, tamen...* » Saint Paul n'est pas nommé ; il ne le sera plus désormais quand saint Augustin aura recours à l'épître aux Hébreux. Il ne mettra d'ailleurs jamais en doute sa canonicité, mais il ne croit plus à

13. Il est déjà fait allusion à *Hebr.*, 7, 4-10 en *De Gen ad litt.* 9, 18 à propos de la création mystérieuse de la femme ; en *De Gen. ad litt*, 6,8(13), à propos de la prescience divine, que manifeste le fait de la « parole » de Dieu, dans le Paradis, alors qu'il n'y avait encore personne pour entendre et comprendre. Le contexte immédiat n'a rien d'antipélagien, mais Augustin évoque-t-il *Hebr.* 7, 9-10, en lui donnant son vrai sens, justement parce qu'il sait que ce sens est incompris ? S'il en est ainsi, nous tenons un indice de datation pour le livre 6 du *De Gen. ad litt.* : après 411.

l'authenticité *paulinienne* de l'épître. Que s'est-il passé ? Qu'on nous permette ici une hypothèse de recherche. Augustin a lu l'*In Isaiam* de saint Jérôme avant d'écrire l'*Epistula* 148[14]. Cette lettre encore difficile à dater exactement semble bien avoir été écrite entre 411 et le courant de l'année 413 au plus tard. L'*In Isaiam* est cité aussi dans l'*Epist.* 147 (413 environ)[15]. Or, le passage de l'*In Isaiam* cité par l'*Epist.* 148 (n°9) précède à peine de la longueur d'une colonne de Migne une réflexion de saint Jérome concernant l'épître aux Hébreux : « L'apôtre Paul, dans l'épître aux Hébreux, que la coutume latine (*Latina consuetudo*) n'accepte pas, dit : *Nonne omnes...* (*Hebr.* I, 14). Jérôme répète cette même remarque en *In Is.*, VIII, 18. Faut-il penser que ces textes ont influencé saint Augustin ? De toutes façons, vers 411-412, l'évêque d'Hippone est un familier de l'œuvre de saint Jérôme et l'on croit pouvoir affirmer que ce dernier est bien responsable du doute, ou si l'on préfère de la prudence d'Augustin, quand il s'agit de se prononcer sur l'auteur de l'épître aux

---

14. Cf. *Epist.*, 148, 7-8 : *In Isaiam*, 1,10 ; *Epist*, 148, 9.: *In Isaiam*, 6,1 ; *Epist.*, 147, 22 : *In Isaiam*, 3,1.

On sait, par l'ordre des *Retractations*, que l'*Epist.* 147 (*De videndo Deo*) est postérieure au *De spiritu et littera* (412) et au *De fide et operibus* (412-413). Augustin, ayant recensé la lettre 147, ajoute : « Dans un de nos manuscrits où figure ce livre, j'ai encore trouvé un mémoire sur le même sujet, adressé à l'évêque de Sicca, Fortunatianus ; ce mémoire (*commonitorium*) ne figure dans le catalogue de mes œuvres ni parmi les livres, ni parmi les lettres. »

Goldbacher (édition du C.S.E.L.) unit sans aucune hésitation les deux épîtres et les place en 413-414. Il ne remarque pas que saint Augustin inscrit le *Videndo Deo* avant la *Cité de Dieu*, dont les trois premiers livres étaient écrits avant la mort du comte Marcellinus, en août 413. Donc la lettre 147 n'est pas postérieure à 413. Quant à la lettre 148, on peut remarquer que les termes employés par Augustin, dans les *Rétractations*, ne postulent pas l'absolue simultanéité des deux lettres. Le P. Cavallera, dans un article très documenté paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de 1915 (p. 460-471) reporte même la lettre 148 à la date de 408-409, après les deux lettres 92 et 99 à Italica, avec lesquelles elle aurait un rapport étroit. Sans entrer ici dans le difficile problème de la chronologie des textes augustiniens sur la vision de Dieu par les yeux du corps (problème visé par le P. Cavallera), nous dirons qu'il nous semble impossible de reporter avant 411 la lettre 148. Le texte des *Rétractations* nous oblige à ne pas mettre un délai trop long entre les deux lettres 147 et 148 ; d'autre part, dans la lettre 148, Augustin cite ses sources : noms d'auteurs (Ambroise, Jérôme, Athanase, Grégoire) ; références textuelles. Sauf s'il s'agit de saint Cyprien, Augustin n'a pas cette coutume avant 411 ; très particulièrement l'*In Luc.* de saint Ambroise — mises à part justement les lettres en question — n'apparaît pas textuellement cité, dans les œuvres d'Augustin, avant 415 (*De natura et gratia*). Aussi nous semble-t-il que l'*Epist.* 148 a dû être écrite en 412 environ. La lecture de l'*In Isaiam*, de saint Jérôme semble donc plausible en 411-412, antérieure au *De pecc. mer. et rem.* (ou du moins contemporaine). N'oublions pas que saint Augustin avait alors dans l'esprit une recherche sur les théophanies (dont témoignent à la fois le *De Trinit.*, la correspondance, le *De Gen. ad litt.*, recherche non sans rapport avec une préoccupation anti-arienne. Une lecture attentive du livre de saint Jérôme sur la théophanie d'Isaïe se conçoit fort bien à pareille date (411-413).

15. L'*In Isaiam* de saint Jérôme n'est cité explicitement — jusqu'à plus ample informé — que dans les *Epist.* 147 et 148. Pourtant il est possible de déceler ailleurs d'autres traces d'un usage augustinien de l'*In Isaiam* : 1er *exemple :* en *In Isaiam* 5, 18-19, Jérôme énumère les versets scripturaires prouvant que les péchés sont dits *vincula : Is.* 5, 18-19 ; *Prov.* 5,22 ; *Mat.*, 22, 13 ; on retrouve le même groupement en *En. in Ps.* 57, 4 ; 130,2 ; 139,9 ; *In Jo. ev. Tr.* 10,5. Simple coïncidence ? imitation ? source commune ? 2e *exemple : Ps.* 103, 3c (les ailes des vents) : explication à peu près semblable en *In Isaiam* 6,2 et en *En. in Ps.* 103, s. 1, 12 (411-412).

Une certaine comparaison systématique de l'*In Isaiam* de saint Jérôme et des œuvres d'Augustin pendant la période 411-415 serait à poursuivre.

Hébreux[16]. En 419, au Concile de Carthage (can. 29) Augustin laisse passer la formule « *Pauli epistolas quatuordecim* ». Après 420, dans la *Cité de Dieu* (16, 22) — et ce témoignage peut paraître le dernier mot de saint Augustin sur la question — il est simplement noté qu'il y a divergence au sujet de l'attribution de l'épître. Tout à fait à la fin de sa vie, discutant les opinions de Maximinus[17] et de Julien d'Eclane, Augustin ne prend pas la peine de rectifier leur prise de position positive en faveur de Paul : il transmet leur citations, sans plus. Seulement lui, Augustin, dit « *scriptum est in Epist. ad Hebraeos...*

3° Les versets de l'épître aux Hébreux, choisis par saint Augustin, dans le *De pecc. mer. et rem.*, I, 27(50), pour répondre aux pélagiens, représentent le petit « corpus » auquel il reviendra sans cesse dans le déroulement de la controverse. Il faut sans doute y joindre le thème de Lévi dîmé en Abraham dont nous avons déjà parlé et quelques versets évoqués dans le cours du *De pecc.* en II, 13 : V, 1, 3 ; VI, 20 ; en II, 31 (50) : II, 14-15 ; XI, 1, 13 ; 39, 40. Un peu plus tard, Augustin utilisera aussi contre les pélagiens *Hebr.* V, 14 et XI, 6. Cet ensemble comprend essentiellement les thèmes suivants : délivrance par Jésus de la servitude du diable (II, 14-15) ; notre prêtre, en tout semblable à nous, sauf le péché (IV, 15) ; la nourriture des parfaits (V, 14) ; le seul prêtre qui n'offre pas le sacrifice d'abord pour ses péchés (VII, 24-27) ; Jésus-Christ réalise la figure du grand-prêtre entrant dans le Saint des Saints une fois l'an : son propre sacerdoce éternel (IX, 24-27) ; la foi, conviction des choses qu'on ne voit pas (XI, 1) ; sans la foi, impossible de plaire à Dieu (XI, 6). Le répertoire ci-joint montre que ces thèmes sont repris assez peu souvent chacun (huit ou dix fois dans les meilleurs cas). D'autre part, ils sont utilisés à titre d'arguments polémiques, afin de montrer la nécessaire médiation du seul Prêtre pour le salut de tous, et particulièrement des enfants, ce qui était le problème en jeu. Aussi serait-il décevant de chercher une véritable « théologie » du sacerdoce du Christ dans ces passages augustiniens qui utilisent l'épître aux Hébreux au long de la controverse antipélagienne. L'apport de ces textes est précieux, mais, fragmentaire, il doit toujours être remis dans son contexte historique et, par ailleurs, rapproché des autres passages, dans lesquels Augustin traite du Christ Prêtre (surtout à propos des *Libri regnorum*)

---

16. Cf. *De pecc. mer. et rem.*, 1,50, note a) : c'était déjà l'opinion des mauristes. C'est dans la lettre 129 à Dardanus que saint Jérôme fait mention de la position des Eglises d'Orient vis-à-vis de l'épître aux Hébreux. Mais cette lettre est postérieure au *De pecc. mer. et rem.* (v. 414).

17. L'épître aux Hébreux apparaît dans la discussion anti-arienne soit autour de 414, soit en 428 : cf. *Hebr.* 1,3.10 ; 2,1-4 ; 7-9 ; 9,24 ; 11,1 ; 12,14 ; 13,2. En particulier, *Hebr*, 2,14 est cité à propos des théophanies dans *De Trinit.* 3, 11, 22 et *Sermon* 7, deux textes que dom Rottmanner situe après 409, parce qu'ils citent l'épître aux Hébreux, sans l'attribuer à Paul. Nous pensons qu'il convient de les placer en 412 environ. (Nous reprendrons ailleurs, dans son ensemble, la question de la datation du livre 3 du *De Trinitate*).

*
* *

Que conclure ? Si l'on se réfère à l'opinion générale des Pères des Eglises d'Occident (cf. R. P. Spick, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 177-188), saint Augustin tient une place honorable dans l'effort qui fut fait au IVe siècle pour affirmer la valeur traditionnelle et canonique de l'épître, sinon, son authenticité paulinienne. Cette estime de l'évêque d'Hippone pour l'épître aux Hébreux se manifesta de plusieurs manières :

1° peut-être par un timide essai d'introduire l'épître dans la lecture liturgique ;

2° certainement dans le recours à l'autorité de l'épître pour expliquer le sens difficile d'autres versets bibliques[18] ;

3° délibérément dans l'appel aux témoignages de l'épître aux Hébreux contre les thèses pélagiennes ;

4° épisodiquement dans l'évocation — au cours d'homélies — des consignes morales du chapitre XIII de l'épître (cf. répertoire) ;

5° enfin dans l'élaboration du *Speculum quis ignorat*, si cette œuvre est bien d'Augustin[19] (?)

---

18. *L'utilisation exégétique de l'épître aux Hébreux.* Saint Augustin utilise assez fréquemment certains versets de l'épître aux Hébreux à titre d'arguments pour expliquer et vérifier d'autres versets de l'Ecriture. Le cas se rencontre :

a) dans les *Adnotationes in Job*, 31, 33 (*Hebr.* 10, 26) et 36, 5 (*Hebr.*, 12, 6) ;

b) dans le commentaire de versets *psalmiques : Ps.* 61, 12 (*Hebr.*, 1, 1) ; *Ps.* 49, 1 (*Hebr.* 1, 1) ; *Ps.* 73 (*Hebr.*, 1, 1) ; *Ps.* 88, 9 (*Hebr.*, 1, 3) ; *Ps.* 71, 5 (*Hebr.*, 1, 3) ; *Ps.* 101, 26-28 (*Hebr.*, 1, 10) ; *Ps.* 118, 63-64 (*Hebr.*, 2, 11-14) ; *Ps.* 77, 10 (*Hebr.*, 4, 2) ; *Ps.* 149 (*Hebr.* 4, 12) ; *Ps.* 42 (*Hebr.*, 6, 19-20).

c) dans les *Tract. in Jo. ev.* pour expliquer certains versets de Jean : *Jo.* 14, 29 ; 20, 29 ; 16, 10, 17, 24 ; 1, 6-7 (*Hebr.* 11, 1) ; *Jo.* 16, 2 (*Hebr.* 5, 12-14 ; 6, 1-2).

d) deux fois *Hebr.*, 3, 13b souligne la 4e demande du Pater (*Mat.* 6,11).

e) dans les *Quaest. in Heptateuchum et la Cité de Dieu :* Gen., 19, 1 (*Hebr.*, 13, 2) ; Gen. 49, 32 (*Hebr.*, 12, 22) ; Gen., 17, 19 et 21, 2 (*Hebr.* 11, 11) ; Gen. 21, 12-13 (*Hebr.*, 11, 17-19) ; Ex. 28, 3 (*Hebr.*, 5, 14) ; Ex. 29, 28-30 (*Hebr.*) ; Ex. 26, 33 (*Hebr.*, 9, 2-3-4) ; *Lev.*, 17, 10-12 (*Hebr.*, 10, 4) ; Judic II (*Hebr.*, 11, 17-19 ; 32-33).

Saint Augustin, ce faisant, est fidèle à son principe de l'explication de l'Ecriture par l'Ecriture.

19. Le *Speculum* « *Quis ignorat...* », dans la section réservée à l'épître aux Hébreux, cite *Hebr.*, 3, 12-13-14-15 ; 4, 1-2-14-16 ; 6, 10-11-12-16 ; 10, 23 à 38 inclus ; 12, 1 à 16 inclus ; 13, 1 à 18 inclus.

Il passe complètement sous silence : les chapitre I, II, V, VII, VIII, IX et XI de l'épître. Les chapitres III, IV et VI n'ont droit chacun qu'à quatre références. Sont omis le début du chapitre X (1-22) et la fin des chapitres XII (17-29) et XIII (19-25).

Si nous comparons cet ensemble au répertoire des citations augustiniennes de l'épître aux Hébreux, nous constatons :

a) d'une part qu'Augustin ne cite jamais : *Hebr.*, 3, 12 et 15 ; *Hebr.*, 4, 1-14-16 ; *Hebr.*, 6, 10-11-12-16 ; *Hebr.*, 10, 23-38 (à l'exception du verset 26) ; *Hebr.*, 12 (sauf treize versets : voir plus loin) ; *Hebr.*, 13 (sauf six versets : voir plus loin).

b) d'autre part que les versets communs à l'ensemble de l'œuvre augustinienne et au *Speculum* se ramènent à : *Hebr.*, 3, 13 et 14 ; 4, 2 ; 10, 26 ; 12, 2-4-6-7b-8-9-11-14-15-16- ; 13,1-2-4-5a-16-17.

Mais saint Augustin n'a donné nulle part une vue synthétique de ce que signifiait à ses yeux l'épître prise dans son ensemble ; il ne nous revient pas ici de traiter du thème du sacerdoce du Christ dans l'œuvre d'Augustin, mais il nous paraît dès maintenant que, dans la synthèse finale sur ce point, l'apport de l'inspiration de l'épître demeurera fragmentaire. Saint Augustin n'a nulle part fait sien ce que nous appellerions aujourd'hui le sens littéral de l'épître aux Hébreux[20] : il n'est pas entré dans la perspective propre de son auteur.

Notre travail nous a conduit à vérifier la thèse de dom Rottmanner (sauf sur le point de la date du *terminus ad quem* de la période creuse) et à expérimenter l'efficacité de sa méthode. Il nous reste à en tirer, comme il le fait lui-même, des conclusions au sujet de la date de quelques œuvres de saint Augustin. Nous pensons qu'il faut placer le livre III (au moins à partir du chapitre XI) du *De Trinitate* et le livre VI du *De Gen. ad litt.*, après 411 ; que le *De continentia* (citation de *Hebr.*, V, 14, accompagnée de *sicut scriptum est* en *De cont.*, VI, 15) est non seulement postérieur à 411, mais probablement contemporain des autres citations de *Hebr.*, V, 14 (cf. ce verset). Nous sommes tout à fait d'accord avec dom Rottmanner pour les dates qu'il assigne à certains *En. in Ps.*, et à certains sermons ; (voir début de cet article). Un cas cependant demeure en suspens : celui du sermon 159, traditionnellement joint au sermon 158 (de 418) : or, l'apôtre est nommé comme auteur de l'épître aux Hébreux. Seule l'édition critique, tellement désirée, de dom Lambot tranchera la question.

Nous terminerons en reprenant la clef d'or de dom Rottmanner : « Ce rapide exposé suffira au moins à fournir une petite preuve de la nécessité absolue de traiter et d'utiliser les écrits de saint Augustin dans l'ordre historique et chronologique. »

BIBLIOGRAPHIE

Dom ROTTMANNER, *Saint Augustin sur l'auteur de l'Epître aux Hébreux*, dans *Revue Bénédictine*, 1901, p. 258.

Dom C. CHARLIER : *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre*, dans *Revue Bénédictine*, 1947, p. 132-187.

Répertoire de Lagarde, 3e cahier, p. 543-552.

C.S.E.L. Indices des vol. concernant saint Augustin.

D.B. Supplément, fasc. XVII. Paris, 1938. Article : *Hébreux* (*L'épître aux*).

SPICQ : *L'Epître aux Hébreux*, Paris, 1952, t. I, p. 331, (*Etudes Bibliques*).

20. Nous reviendrons ailleurs sur le sacerdoce du Christ dans l'œuvre de saint Augustin ; nous renvoyons déjà à *Biblia Augustiniana. Ancien Testament*, fasc. 8-9-10 (Libri Regnorum), dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, II, 1956, *Mémorial Gustave Bardy*, p. 335-365.

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX DANS SAINT AUGUSTIN

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Hbr. 1,1 : Multis partibus, et multis modis olim Deus locutus est patribus in Prophetis.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
412 Carême	*En. in Ps.* 49,3	*Ps.* 49,1. *Hebr.* 1,1 (all. non cit.)
412 Car.	*En. in Ps.* 73,2	*Ps.* 73 ; *Hebr.* 1,1 (peut-être 1 all.)
416 ?	*En. in Ps.* 107,2	*Ps.* 107,56 et 59 : titres. *Hebr.* 1,1 (cité). *II Cor.* 1,20
415	*In Jo. Ev. Tr.* 24,7	*Deut.* 18,18. *Act.* 7,37. *Jo.* 4,44. *Hebr.* 1,1b (all.)
fin 416	*En. in Ps.* 61,18	*Ps.* 61,12. *Hebr.* 1,1. *Ps.* 84,9. *Jo.* 1,3
Hbr. 1,2 : Postremo in his diebus locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
411 ?	*de Gen. ad litt.* 5,18 (38)	*Ephes.* 3,8-11. *Mat.* 22,30. *Hebr.* 1,2. *Prov.* 8,23. *Ps.* 103,24
Hbr. 1,3 : a) Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, gerens quoque omnia verbo virtutis suae, b) purgatione peccatorum a se facta, sedet ad dexteram majestatis in excelsis.		
387-388	*de Mor. Eccl.* 1,16 (28)	*Hebr.* 1,3 (all. : « splendor Patris »). *Ps.* 88,9
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
v. 413	*Epist.* 147,18 (45)	*Hebr.* 1,3 (all. : « splendor Dei »). *Phil.* 4,7. *Ephes.* 3,19
415	*En. in Ps.* 71,8	*Ps.* 71,5. *Hebr.* 1,3 (all. : « splendor aeternae gloriae... »). *Rom.* 6,9
418	*Sermon* 117,8 et 9	*Jo.* 1,1-3. *Sap.* 7,26. *Hebr.* 1,3 (all. : « sine splendore »)
428	*Coll. cum Maxim.* 14 (*Max.* 4) **R**	*Rom.* 8,34. *Col.* 3,1. *Hebr.* 1,3b. *Ps.* 109,1 (*Mat.* 22,44). *Marc* 14,61,62 (*Mat.* 26,63-64)
Hbr. 1, 10-12 (= Ps. 101, 26)		
428	*Contra Maxim.* 2,26 (10)	*Ps.* 101,26 à 28. *Evoc. de Hebr.* 1,10-12
Hbr. 1, 13-14 (= Ps. 109, 1) : Ad quem autem angelorum dixit aliquando « Sede ad dexteram meam, quo usque ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum » ? Nonne omnes sunt ministri spiritus, ad ministrationem missi, propter eos qui futuri sunt haereditate possidere salutem.		
412 ?	*de Trinitate* 3,11 (22) **R**	*Hebr.* 1,13-14 (cités)
422	*Enchiridion* 58,15 **R**	*Hebr.* 1,13a. *Ps.* 148,2. *Col.* 1,16
Hbr. 2, 1 : Proptera abundantius oportet attendere nos ea quae audivimus, ne forte defluamus.		
412 ?	*de Trinitate* 3,11 (22) **R**	*Hebr.* 2,1-4. *Hebr.* 1,13-14. *I Cor.* 10,11

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

Hebr. 2, 2 : Si enim qui per Angelos dictus est sermo, factus est firmus, et omnis praeva ricatio et inobedientia justam accepit mercedis retributionem ;

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.15.17 ; 4,15 ; 7,24-27 9,24-28
412 ?	*de Trinitate* 3,11 (22) **R**	*Hebr.* 2,1-4. *Hebr.* 1,13-14. *I Cor.* 10,11
ap. 411	*Sermon* 7,6	*Hebr.* 2,2

Hebr. 2, 3 : Quomodo nos effugiemus si tantam negligentes (neglexerimus) salutem Quae cum initium accepisset, ut enarraretur per Dominum, ab iis qui audierunt, in nc confirmata est.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.15.17 ; 4,15 ; 7,24-27 9,24-28
412 ?	*de Trinitate* 3,11 (22) **R**	*Hebr.* 2,1-4. *Hebr.* 1,13-14. *I Cor.* 10,11

Hebr. 2, 4 : Contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sanc divisionibus secundum suam voluntatem.

412 ?	*de Trinitate* 3,11 (22) **R**	*Hebr.* 2,1-4. *Hebr.* 1,13-14. *I Cor.* 10,11
419	*de Trinitate* 15,19 (34) **R**	*Hebr.* 2,4

Hebr. 2, 7a (= Ps. 8, 6a) : Minorasti eum paulo minus ab Angelis.

414 ?	*Epist.* 170,9	*Phil.* 2,6-7. *Hebr.* 2,7a ou *Ps.* 8,6a. *Luc* 2,5 *Jo.* 14,28. *Jo.* 10,30
419	*Contra Serm. Arian.* 5,5 **R**	*Ps.* 8,6 et *Prov.* 20,6. *Hebr.* 2,7a. *Jo.* 14,2 *Phil.* 2,6 (all.)
416-417 Mdi de Pâques	*Serm. Guelf.* 11,4 (3)	*Hebr.* 2,7a ou *Ps.* 8,6a. *Is.* 7,9. *Jo.* 14,2 *Phil.* 2,7. *Jo.* 10,30
428	*Contra Maxim.* 2,18 (6) **R**	*Hebr.* 2,7a (cit. *Ps.* 8,6a). *Jo.* 5,22 ; 8,5 *Zach.* 12,10. *Jo.* 16,32. *Luc* 4,1. *I Cor.* 15,2 *Mat.* 25,34
428	*Contra Maxim.* 2,25 (7) **R**	*Phil.* 2,7. *Ps.* 8,6a et *Hebr.* 2,7a

Hebr. 2, 8a et 8b : cit. de Ps. 8,7b : Omnia subjecisti sub pedibus ejus.

v. 394	*En. in Ps.* 8,12 (**R**)	*Ps.* 8,7b. *I Cor.* 15,27. *Hebr.* 2,8a (all.). *Ps.* 8,9. *Mat.* 18,12
428	*Contra Maxim.* 2,18 (6) **R**	*I Cor.* 15,28. *Jo.* 5,22. *Mat.* 25,34. *Hebr.* 2,8b Nunc autem necdum videmus omnia subjec ei ; 9a (cités)

Hebr. 2, 9a (= Ps. 8, 6a) : Cum autem modico minus quam angelos minoratum vidimu Jesum propter passionem mortis.

428	*Contra Maxim.* 2,18 (6) **R**	*Jo.* 5,22 ; 8,50. *Zach.* 12,10. *Jo.* 16,32. *Hebr.* 8b,9a. *I Cor.* 15,28. *Mat.* 25,34
428	*Contra Maxim.* 2,25 **R**	*Ps.* 8,6a. *Hebr.* 2,9a. *I Jo.* 3,20. *Jo.* 14,28

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
ebr. 2, 11 : a) Qui enim sanctificat, et qui sanctificantur ex uno omnes ; b) propter quam causam non confunditur fratres eos vocare.		
393	*de Fide et Symbolo* 4,6	*Hebr.* 2,11 (peut-être allus.) ; cf. *Col.* 1,15 ; cf. *Col.* 1,18
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 16,6 **R**	*Ps.* 118,63-64. *Hebr.* 2,11 (cité), 2-14. *Jo.* 1,12-14
428	*Op. imp. contra Jul.* 3,85 (J) **E**	*Hebr.* 2,11a (cité). *Rom.* 5,12. *Hebr.* 11,8-12
428	*Op. imp. contra Jul.* 3,87 (J) **E**	*Hebr.* 2,11a (cité)
428	*Op. imp. contra Jul.* 3,93 (J) **E**	*Hebr.* 2,11a (cité)
ebr. 2, 14-15 : 14) Propterea ergo quia pueri communicaverunt sanguini et carni, et ipse propemodum eorum participavit, ut per mortem evacuaret eum qui potestatem habebat mortis, id est, diabolum, 15) et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam rei erant servitutis.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.15.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,31 (51) **R** « per mortem... servitutis »	*Hebr.* 2,14b-15. *Jo.* 14,30-31
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 16,6 R	*Ps.* 118,63-64. *Hebr.* 2,11. *Hebr.* 2,14a (c). *Jo.* 1,12-14. *Col.* 1,13
421	*Contra Jul.* 6,9 (27) R	*II Cor.* 5,14. *Gal.* 3,27. *I Jo.* 5,12. *Hebr.* 2,14b
425	*Epist.* 217,3 (11)	*Mat.* 12,29. *Hebr.* 2,14b
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,64 (A)	*Col.* 1,13. *II Cor.* 5,14. *Hebr.* 2,14b
430	*Op. imp. contra Jul.* 6,40 (A)	*I Cor.* 15,46-57. *Osée* 13,14. *Luc* 12,4-5. *Hebr.* 2,14b-15
399 ?	*Sermon Caillau et St Yves* II, 19	*Phil.* 2,8. *Hebr.* 2,14b
ebr. 2, 17 : Unde debuit secundum omnia fratribus similis esse, ut misericors fieret, et fidelis princeps sacerdotum eorum, quae sunt ad Deum propitiandum pro delictis populi.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14-15.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
ebr. 3, 13b : Quamdiu dicitur hodie.		
394	*de Sermone Dom. in monte* 2,7 (27) (**R**)	*Mat.* 6,11. *Ps.* 94,8. *Hebr.* 3,13
?	*Sermon* 58,4 (5)	*Mat.* 6,11. *Hebr.* 3,13. *I Tim.* 6,7-8
?	cf. S. 57,7 (7)	*Hebr.* 3,13b (all.)
ebr. 3, 14 : Si tamen initium substantiae ejus usque in finem firmum retineamus.		
394-395	*de Div. Qu.* 83, q. 61,5	*Mat.* 15,34-38. *Ephes.* 4,13. *Hebr.* 3,14. *I Cor.* 14,20. *Mat.* 14,21
ebr. 4,2 : Non profuit sermo auditus illis non contemperatis fidei eorum qui obaudierunt.		
415	*En. in Ps.* 77,10 R	*Ps.* 77,10-8. *Prov.* 8 (all.). *Act.* 8,21. *Rom.* 5,5. *Ephés.* 2,8-10

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Hebr. 4, 6 (all.)		
430	*Op. imp. contra Jul.* 6,22 (A) **R**	*Ps.* 109,4. *Hebr.* 4,6 (all.)
Hebr. 4, 9 : Remanet igitur sabbatismus populo Dei.		
394	*Contra Adimantum* 16,3 (R)	*Hebr.* 4,9. *Rom.* 4,11
Hebr. 4, 12 : Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti ; pertingens usque ad divisionem animae et spiritus.		
déb. 397	*Epist.* 36,24	*Hebr.* 4,12 (all. ?)
411 ?	*En. in Ps.* 149,12	*Hebr.* 4,12 : *Sermo ergo Dei, gladius bis acutus*
411 ?	*Epist.* 121,18 (Paulin)	*Hebr.* 4,12 (cité)
ap. 420	*de Civ. Dei* 20,21 **R**	*Mat.* 10,34. *Hebr.* 4,12 (all.) ?
Hebr. 4, 13.		
v. 398	*Conf.* 10,2 (2)	*Hebr.* 4,13 *(oculis nuda). Eccli.* 42,18-20 (all.)
Hebr. 4, 15 : Teneamus confessionem : non enim habemus sacerdotem, qui non possit compati infirmitatibus nostris ; etiam expertus est omnia secundum similitudinem sine peccato.		
411 (fin)	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2 ; 2,14,15,17 ; 4,15 ; 7,25 ; 9,24
411 (fin)	*de Pecc. mer. et rem.* 2,16 (25)	*Hebr.* 4,15b. *Hebr.* 7,25 (all.)
415	*de Natura et Gratia* 14,15 **R**	*II Cor.* 5,21. *Hebr.* 4,15. *I Jo.* 3,9
415-6 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 41,9	
418	*de Pecc. orig.* 41,47	(texte cité par St Ambroise dans son comment. d'Isaïe)
	de Nupt. et conc. 1,35 (40)	— — — —
	de Nupt. et conc. 2,5 (15)	— — — —
Hebr. 5, 12 : Cum jam deberetis tempore ipso esse doctores, iterum doctrina indigetis quae sint elementa sermonum Dei ; et facti estis opus habentes lacte, non solido cibo.		
415	*En. in Ps.* 130,12	*Hebr.* 5,12b
416 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 98,4-5 **R**	*Jo.* 16,12-13. *Hebr.* 5,12.13.14. *I Cor.* 2,6 *Hebr.* 6,1-2
Hebr. 5, 13 : Omnis enim qui lactatur, inexpertus est verbum justitiae ; infans est enim		
416 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 98,4-5 **R**	*Hebr.* 5,12-14. *Jo.* 16,12-13

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Hbr. 5, 14 : Perfectorum est autem solidus cibus, eorum qui per habitum exercitatos habent sensus ad discernendum bonum a malo.		
416 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 98,4-5 (ad separandum) R	*Jo.* 16, 12-13.*Hebr.* 5,12.13.14. *I Cor.* 2,6. *Hebr.* 6,1-2
fin 416	*de Trinitate* 12,13 (20) **R**	*Gen.* 3,1. *Hebr.* 5,14
419	*Quaest. in Hept.* II, q. 114 R	*Ex.* 28,3. *Hebr.* 5,14
422	*Contra Mend.* 19,39 **R**	*Hebr.* 5,14a
	Epist. 225,4-5 (de Prosper)	
429	*Op. imp. contra Jul.* 3,67 (A) **R**	*Hebr.* 5,14
429	*Op. imp. contra Jul.* 3,187 (A) **E**	*Hebr.* 5,14
430	*Op. imp. contra Jul.* 5,1(J) **R**	*Hebr.* 5,14b *(ad discutionem boni malique)*
?	*de Continentia* 6,15	*Hebr.* 5,14a
Hbr. 6, 1-2 : Ideoque remittentes initia Christi verbum, in consummationem respiciamus, non iterum jacientes fundamentum paenitentiae a mortuis operibus, et fidei in Deum, lavacri doctrinae, impositionis manus, resurrectionis etiam mortuorum, et judicii aeterni.		
394-395	*Ep. ad Rom. inch. exp.* 19 (**P**)	*Hebr.* 10,26b. *Hebr.* 6,1-2
413	*de Fide et operibus* 11,17 **R**	*Ex.* 12,7 sq. *Act.* 2,38. *Ex.* 20,3-5. *Hebr.* 6,1-2
416 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 98,5 **R**	*Jo.* 16,12-13. *Hebr.* 5,12-14 (cit.). *I Cor.* 2,6. *Col.* 2,5. *I Thess.* 3,10. *Hebr.* 6,1-2
Hbr. 6, 7-8-9- : 7) (allusion). 8) Proferens autem spinas et tribulos, reproba et maledictioni proxima est ; cujus finis in ustionem. 9) Confisi sumus autem de vobis, fratres charissimi, meliora et haerentia saluti.		
ap. 405	*Contra Cresc.* 3,74 (86) (**R**)	*Hebr.* 6,7 (all.), 8-9 (cités)
v. 412-413 ?	*En. in Ps.* 146,17	*Ps.* 146,8. *Hebr.* 6,7-8 (all. ?)
Hbr. 6, 13 (Dieu ne peut jurer que par lui-même).		
394 ?	*En. in Ps.* 94,15	*Ps.* 94,11. *Mat.* 3,9. *Hebr.* 6,13 (all.)
Hbr. 6, 17-18 : Volens Deus ostendere promissionis haeredibus immobilitatem consilii sui, interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.		
avant 405	*de Eccl. Unit.* 24,69	*Hebr.* 6,18b (all. ?)
428	*Op. imp. contra Jul.* 3,40 (J) **R**	*Hebr.* 6, 17-18
Hbr. 6, 20 : ...quo praecursor pro nobis introiit Jesus		
?	*Sermon* 351,4 (7)	*Hebr.* 6,20 (all.). *Hebr.* 9 (all.)
Hbr. 6, 19 (l'ancre)		
403	*En. in Ps.* 42,2	*Hebr.* 6,19 (all.)

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

Hebr. 7, 4-10 : Videte ergo qualis hic est, cui et decimam partem Abraham dedit de primitiis patriarcha. Et ii quidem qui de filiis sunt Levi, sacerdotium accipientes, mandatum habent a decimis populi secundum Legem, hoc est a fratribus suis, quamvis et ipsi ex lumbis Abrahae exierint : qui autem non est ex genere eorum, decimavit Abraham, et habentem promissionem benedixit. Sine ulla autem contradictione, qui minor est a majore benedicitur : et hic quidem decimas morientes homines accipiunt ; ibi autem qui testificatur se vivere, et sicut oportet dicere, propter Abraham, et Levi accipiens decimam decimatus est ; adhuc enim in lumbis patris sui fuit.

411 ?	*de Gen. ad litt.* 6,8 (13)	*Mat.* 28,20b. *Jer.* 1,5. *Hebr.* 7,9-10 (all.). *Gen.* 1,26-29. *Eccli.* 18,1
411 ?	*de Gen. ad litt.* 6,9 (14)	*Jer.* 1,5. *Hebr.* 7,9-10 (all.). *Rom.* 9,11
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,25 (39) **R**	*Hebr.* 7,9-10 (all.)
?	*de Gen. ad litt.* 9,18 (33)	*Hebr.* 7,9-10 (all.). *Eccli.* 18,1
?	*de Gen. ad litt.* 10,19 (34) **E**	*Hebr.* 7,4-10 (cités)
?	*de Gen. ad litt.* 10,20 (36) **E**	*Hebr.* 7,6
416 env.	*En. in Ps.* 105,6	*Ps.* 105,6. *Hebr.* 7,9-10 (all.)
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,48 (A) **R**	*Hebr.* 7,9-10 (all.)
—	— 2,179 (A) **E**	—
—	— 3,38 (A)	—
429	— 4,76 (A)	—
—	— 4,104 (A) **R**	*Ps.* 109,4. *Hebr.* 7,9-10 (cités)
—	— 5,12 (A)	*Hebr.* 7,9-10 (all.)
—	— 5,64 (A)	—
430	— 6,17 (A)	—
—	— 6,22 (A) **R**	— *Ps.* 109,4

Hebr. 7, 11 (l'opposition : prêtre selon l'ordre d'Aaron, prêtre selon l'ordre de Melchisedech).

394-395	*de Div. Qu.* 83, q. 61,2	*Jo.* 6,9-13. *Ps.* 109,4. *Gen.* 14,18. *Mat.* 1 et *Luc* 2. *Hebr.* 7,11-14 (all. ?)
403	*En. in Ps.* 33, S. 1,7	*Ps.* 33, titre. *Hebr.* 7,11-14 (all.)
ap. 420	*de Civ. Dei* 16,22 **R**	*Hebr.* 7 (en gen.) ; 7,11 (all.). *Ps.* 109,4. *Gen.* 14, 17,20

Hebr. 7, 24 : Intransgressibile habet sacerdotium.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 7,24b, 25,26,27 ; 1,1-3 ; 2,2.3.14.17 ; 9,24-28

Hebr. 7, 25 : Unde et salvos perficere potest eos qui adveniunt per ipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro ipsis.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	(cf. plus haut)
—	— 2,4 (4)	*Hebr.* 7,25 (all.) ou *Rom.* 8,34 ?
—	— 2,16 (25)	*Hebr.* 7,25 (all.)

Hebr. 7, 26 : Talem enim decebat habere nos principem sacerdotum, justum, sine malitia, incontaminatum, separatum a peccatoribus, altiorem a cœlis factum.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	cf. (plus haut)
—	— 2,13 (19) **R**	*Hebr.* 7,26-27

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Hebr. 7, 27 : Non habentem quotidianam necessitatem, sicut principes sacerdotum, primum pro suis peccatis sacrificium offerre, dehinc pro populi : hoc enim semel fecit offerens se.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	(cf. *Hebr.* 7,24)
—	— 2,13 (19) **R**	*I Jo.* 1,8. *Ps.* 142,2. *Luc* 1,6. *Hebr.* 7,26-27. *Phil.* 3,3-16
412 ?	*de Trinitate* 4,14 (19)	*Hebr.* 7,27 (all.)
?	*de Perf. just. hom.* 17,38 **E**	*Ps.* 142,2. *Luc* 1,6. *Hebr.* 7,27
416	*Epist.* 177,16	*Luc* 1,6. *Hebr.* 7,27
417	*Sermon* 135,6(7)	*Jo.* 9. *Hebr.* 7,27 (?). *Mat.* 6,9-12
419-420	*Contra duos Ep. Pel.* 3,5(15)	*Sap.* 9,15. *Phil.* 3,12-13-15. *Hebr.* 7,27 (all.). *Mat.* 6,12. *I Jo.* 2,1-2
ap. 420	*de Civ. Dei* 20,26	*Mal.* 3,1-6. *Hebr.* 7,27 (all.). *Job* 14,4. *Rom.* 1,17 *I Jo.* 1,8
—	— 21,27	*Mat.* 6,12.14.15. *Hebr.* 7,27 (all.)
Hebr. 8, 1 (all.) : ...et pontifex noster sedens ad dexteram Patris...		
400	*Contra Ep. Parm.* 2,5 (10)	*Luc* 1,6. *Jo* 1,47. *Ps.* 109,4 (all.). *Rom.* 8,34 (all.). *Hebr.* 8,1 (all.)
Hebr. 8, 13 : Quando hoc dicit novum, vetus fecit primum.		
428	*Op. imp. contra Jul.* 3,151 (A) **E**	*Mat.* 9,12. *Hebr.* 8,13
Hebr. 9, 2-3-4 (description du Tabernacle).		
419-420	*Quaest. in Hept.* II, q. 112 **R**	*Ex.* 26,33. *Hebr.* 9,2-3-4 (all.)
Hebr. 9, 7, 11-12-24 : le grand prêtre entrant dans le Saint des Saints une fois l'an : figure du Christ.		
419-420	*Quaest. in Hept.* II, qu. 129 **E**	*Ex.* 29,28-30. *Hebr.* 9,7-11-12 (all.)
Hebr. 9, 9-12-13 (versets sur le sang).		
397-398	*Contra Faustum* 18,6	*Hebr.* 9 (all.)
Hebr. 9, 15 : Mediator testamenti novi.		
ap. 420	*de Civ. Dei* 17,20	*Prov.* 9,1-6. *Eccli.* 8,15. *Hebr.* 9,15 (all.). *Ps.* 39,7
Hebr. 9, 17 : Testamentum testatoris morte firmatur.		
4. 394	*de Div. Qu.* 83, q. 75, 1 (**R**)	*Hebr.* 9,17. *Rom.* 8,17. *Mat.* 9,15

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

Hebr. 9, 24-28 : Non enim in manu fabricata sancta introivit Christus, quae sunt similia verorum, sed in ipsum cœlum, apparere ante faciem Dei pro nobis ; non ut saepius offerat semetipsum, sicut princeps sacerdotum intrat in sancta, in anno semel cum sanguine alieno. Caeterum oportebat cum saepius pati a mundi constitutione : nunc autem semel in extremitate saeculorum ad remissionem peccatorum per sacrificium suum manifestatus est. Et sicut constitutum est hominibus semel tantum mori, et post hoc judicium : sic et Christus semel oblatus est, ut multorum peccata portaret ; secundo sine peccatis apparebit eis, qui eum sustinent, ad salutem.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 1,27 (50) **R**	*Hebr.* 1,1-3 ; 2,2.3.14.15.17 ; 4,15 ; 7,24-27 ; 9,24-28
428	*Coll. cum Max.* 14 (M. 9) **R**	*Hebr.* 9,24 : var. « Non enim in manifactis templis intravit Christus exemplarium veritatis ; sed in ipso coelo modo apparet personae Dei pro nobis. »
	Cf. note 12	

Hebr. 10, 1 (l'ombre du futur).

412	*Epist.* 140,18 (46)	*Hebr.* 10,1 (all. ?). *II Cor.* 3,6. *Ps.* 49. *Luc*, 2, 29-30
ap. 420	*de Civ. Dei* 17,20	*Hebr.* 10,1 (all.). *Ps.* 35,7

Hebr. 10, 4 : Impossibile est enim sanguinem hircorum et taurorum auferre peccata.

419-420	*Quaest. in Hept.* 3,9, q. 57 **R**	*Lev.* 17,10-12. *Hebr.* 10,4

Hebr. 10, 5-7 (= Ps. 39, 7-9).

411-412 ?	*En. in Ps.* 39,12-16	*Hebr.* 10,5-10 (all. ?)
ap. 420	*de Civ. Dei* 17,20	*Hebr.* 9,15 ; 10,1 (all.). *Ps.* 39,7

Hebr. 10, 20 : ...quasi per velum.

Pâques 418	*Sermon* 255,6 (6) **R**	*Hebr.* 10,20 (lecture du jour). *Luc* 10 38-42. *Phil.* 3,13-14. *Is.* 26,10

Hebr. 10, 26 : Voluntaria enim peccantibus nobis postquam accepimus scientiam veritatis, non adhuc relinquitur pro peccatis sacrificium.

394-395	*Ep. ad Rom. inch. exp.* 18 (**P**)	*Hebr.* 10,26. *Luc* 12,47-48. *Act.* 10. *Mat.* 22, 37-40. *Mat.* 5,44. *Gal.* 6,1
—	— 19 (**P**)	*Hebr.* 10,26. *Hebr.* 6,1-2
399	*Adn. in Job* 31	*Job* 31,33. *Hebr.* 10,26a

Hebr. 11, 1 : Est autem fides sperantium substantia, convictio rerum quae non videntur.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,31 (50) **R**	*I Thess.* 4,16. *Hebr.* 11,1 ; 13 ; 39 ; 40
415-416	*In Jo. Ev. Tr.* 79,1 **R**	*Jo.* 14,29. *Jo.* 20,29

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
416	*In Jo. Ev. Tr.* 95,2 **E**	*Jo.* 16,10. *Jo.* 20,29. *Rom.* 1,17
416 ?	— 111,3 **E**	*Jo.* 17,24. *Hebr.* 11,1b. *Is.* 26,10. *Mat.* 5,8. *Mat.* 25,46. *Jo.* 17,3
v. 417	*Sermon* 126,2 (3)	*Hebr.* 11,1
417 env.	*de Trinitate* 13,3 **E**	*Hebr.* 11,1
421-422	*Enchiridion* 2,8 **R**	*Hebr.* 11,1b
?	*de Fide rerum quae non videntur*	Titre emprunté à *Hebr.* 11,1

Hebr. 11, 6 : Sine fide impossibile est placere Deo.

417	*Epist.* 187,11 (34) **R**	*II Cor.* 4,13
418	— 188, 3 (13)	*Rom.* 1,17. *Gal.* 5,6. *Rom.* 14,23
418-419	*de Nupt. et concup.* 1,4 (5) **R**	*Ps.* 72,27. *Rom.* 14,23
421	*Contra Jul.* 4,3 (24) **R**	*Rom.* 14,23
—	— 4,3 (30) **R**	*Mat.* 7,18
—	— 4,8 (51)	*Gal.* 5,6. *Rom.* 13,10
—	— 5,8 (34) **R**	
425	*Epist.* 217,10	*Rom.* 14,23
429	*de Praed. sanc.* 10,20 **R**	*Rom.* 14,23
?	*Sermon* 215,3 (red. du Symbole) (I^{a})	*Hebr.* 11,6b. *Jo.* 10,30. *Deut.* 6,4. *Is.* 53,8

Hebr. 11, 8-12 : (cités intégralement par Julien d'Eclane).

429	*Op. imp. contra Jul.* 3,85 (J) **E**	*Hebr.* 2,11

Hebr. 11, 11 : Fide et ipsa Sarra sterilis virtutem accepit ad emissionem seminis.

ap. 420	*de Civ. Dei* 16,28 **R**	*Gen.* 17,19 ; 21,2
429	*Op. imp. contra Jul.* 3,85 (J)	*Heb.* 11,8-12 ; 2,11

Hebr. 11, 12 (all.).

429	*Op. imp. contra Jul.* 4,1 (J)	*Hebr.* 11,12 (fil). *Rom.* (5,12)

Hebr. 11, 13 : Secundum fidem mortui sunt hi omnes, cum non accepissent promissiones, sed longe eas videntes et salutantes, et confitentes quia hospites et peregrini sunt super terram.

fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,31 (50) **R**	*I Thess.* 4,16. *Hebr.* 11,1 ; 13 ; 39 ; 40
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 8,1 **R**	*Ps.* 118,19. *Hebr.* 11,13-16
419	*Qu. in Hept.* 1,156	*Gen.* 47,9. *II Cor.* 5,6. *Ps.* 38,13. *Hebr.* 11,13 (fil. ?)

Hebr. 11, 14-15-16 : Qui enim talia dicunt ostendunt quia patriam quaerunt. Et si quidem ejus memores essent a qua discesserant, habuissent tempus revertendi ; nunc autem meliorem appetunt, id est coelestem : ideo non confunditur de his Deus vocari Deus eorum ; praeparavit enim eis civitatem.

v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 8,1 **R**	*Hebr.* 11,13 ; 14 ; 15 ; 16. *Ps.* 118,19

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Hebr. 11, 17-19 : Fide praecessit Abraham, in Isaac tentatus ; et unicum obtulit, qui promissiones suscepit, ad quem dictum est, in Isaac vocabitur tibi semen : cogitans quia et ex mortuis excitare potest Deus. Pro hoc etiam eum et in similitudinem adduxit.		
ap. 420	*de Civ. Dei* 16,32 **R**	*Hebr.* 11,17-19 (cités). *Gen.* 21,12 ; 13. *Rom.* 9,8. *Rom.* 6,32
v. 420 après	*Qu. in Hept. VII*, q. 49 **R**	*Jephté : Jud.* 11. *Gen.* 22. *Hebr.* 11,17-19 (fil.)
?	*Sermon* 2,1	*Gen.* 4,23. *Gen.* 21,12. *Gen.* 22,18. *Hebr.* 11,19 (postulée)
426-427	*Retract.* 2,22 (2) **R**	all. à *Hebr.* 11,19
Hebr. 11, 21 (=Gen. 47, 31).		
429	*Op. imp. contra Jul.* 3,85	all. ?
Hebr. 11, 25 (all.)		
429	*Op. imp. contra Jul.* 5,2 (J)	*Sap.* 5,4-5. *I Cor.* 15,32. *Hebr.* 11,25 (adapt.)
Hebr. 11, 32-33 : Et quid adhuc dicam ? Deficit enim me tempus enarrandi de Gedeon, Barac, Samson et Jephte et David et Samuel et Prophetis ; qui per fidem vicerunt regna, operantes justitiam consecuti sunt promissiones.		
420	*Quaest. in Hept.* VII, q. 49 **R**	*Jud.* 11 (Jephté). *Hebr.* 11, 32-33. *Jud.* 6,34 (Gédéon)
Hebr. 11, 33 : Clauserunt ora leonum.		
400	*de Cons. Evang.* 3,16 (53)	*Mat.* 27,44. *Luc* 23,39-43
Hebr. 11, 37 : Secti sunt.		
400	*de Cons. Evang.* 3,16 (53)	*Mat.* 27,44. *Luc* 23,39-43
Hebr. 11, 39 : Et omnes testimonium consecuti per fidem, non tulerunt promissiones Dei.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,31 (50) **R**	*I Thess.* 4,16. *Hebr.* 11,1.13.39.40
Hebr. 11, 40 : quia pro nobis enim meliora providerunt, ne sine nobis perfecti perficerentur.		
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,31 (50) **R**	*I Thess.* 4,16. *Hebr.* 11,1.13.39.40
412	*de Spiritu et littera* 24,41	*I Cor.* 13,8-9. *Jo.* 17,3. *I Jo.* 3,2. *I Cor.* 13,12 *Jer.* 31,34. *I Cor.* 15,41. *Mat.* 20,8-12
412 ?	*de Gen. ad litt.* 9,6 (11)	*Mat.* 20,10. *IV Reg.* 2,11. *Hebr.* 11,40. *Gen.* 5,24
414	*Epist.* 164,9	*Mat.* 27,51-53. *Apoc.* 1,5. *Act.* 2,27-29. *Hebr.* 11,40

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
br. 12, 2 (all.) : ...qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Jesum.		
429	*de Praed. sanct.* 15,31 **R**	*Hebr.* 12,2 (all.)
br. 12, 4 : Texte du S. 159, 1 : Nondum enim usque ad sanguinem pugnastis, adversus peccatum certantes. Texte du S. 318, 2 : Nondum enim usque ad sanguinem adversus peccatum certastis.		
415	*En. in Ps.* 67,8	*Ps.* 67,7b. *Hebr.* 12,4 (all.)
—	— 67,31	*Ps.* 67,23-24. *Hebr.* 12,4 (all.)
416	*de Civ. Dei* 10,21	*Hebr.* 12,4 (all.)
416-417 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 123,5	*Jo.* 10,11. *Eccli.* 4,33 (all.). *Hebr.* 12,4 (all.)
418	*Sermon* 284,5	*Hebr.* 12,4 (all.). *Eccli.* 4,33 (cité)
418	*Epist.* 189,3	*Hebr.* 12,4 (all.)
418	*Sermon* 159,1 **(R)**	*Hebr.* 12,4 (cité). *Rom.* 6,19
425	— 318,2 **E**	*Hebr.* 12,4 (cité). *Eccli.* 4,33 (all.). *Dan.* 13 (Suzanne). *Gen.* 39 (Joseph)
ap. 425	— 286,2	*Hebr.* 12,4a (all.). *Eccli.* 4,33 (cité)
429	*Op. imp. contra Jul.* 5,1 (J)	*Hebr.* 12,4 (all.). *Hebr.* 5,14
. Quadratus	*Sermon Denis* 18,3	*Hebr.* 12,4 (cité). *Rom.* 6,19
br. 12, 6 ou *Prov.* 3, 12 : Quoniam ergo quem diligit Deus corripit et flagellat omnem filium quem recipit.		
388-389	*de Gen. contra Man.* 2,23 (35)	*Gen.* 3,24. *II Cor.* 11,29. *Eccli.* 2,5 ; 27,6. *Rom.* 5,3
394-5	*En. in Ps.* 9,10	*Ps.* 9,10
394-395	*Ep. ad Rom. exp. inch.* 10	*Job. I Petr.* 4,15-18. *II Thess.* 1,4-5. Prov. 3,12
v. 395	*de Div. Qu.* 83, q. 82, 1 et 3	Prov. 3,12
v. 395 ?	*En. in Ps.* 37,23	*Ps.* 37,18. Prov. 3,11-12. *Rom.* 8,32. *I Petr.* 2,21
397-398	*Contra Faustum* 22,14	*Job* 2,10. *Apoc.* 3,19. *I Cor.* 11,31-32. Prov. 3,12
399	*Annot. in Job.* 36,5	*Job* 36,5
400	*de Cons. Ev.* 2,4 (8)	*Act.* 14,21. *Ps.* 2,9. Prov. 3,12
403	*En. in Ps.* 36, S. 2,4	*Ps.* 36,17
403	— 36, S. 3,9	*Ps.* 36,28
fin 409	*Epist.* 111,5 **R**	*II Macc.* 7,18-19. *I Cor.* 11,31-32
410	*Sermon* 46,11	*Ps.* 68,5. Hebr. 12,6
410 ?	*de Urbis excidio* 3,3	*Job* 2,10. *Eccli.* 2,1
sept. 410	*Sermon Denis* 21,3	
sept. 410	*Sermon Denis* 24,4	
1 (juin ?)	*En. in Ps.* 40,6	*Ps.* 40,5. *Gen.* 3,19
1 (juin)	*Sermon Bibl. Cas.* 1,133	
(14 sept.)	*En. in Ps.* 72,13	*Ps.* 72,7
411 (fin)	*de Pecc. mer. et rem.* 2,16 (25)	Hebr. 12,6. *Hebr.* 4,15 ; 7,25. *Mat.* 6,12
411-412	*En. in Ps.* 88, S. 2,2	
Car. 412	— 79,5	*Eccli.* 2,1
13 (janv.)	*En. in Ps.* 31, S. 2,26	*Rom.* 5,3-5. *Job* 1,21. *Mat.* 26,38-39
13 (janv.)	— 58, S. 2,6	*Mat.* 25,41
414 (été)	— 93,17	*Ps.* 93,14. Hebr. 12,6
—	— 93,28	*Ps.* 93,23. Hebr. 12,6-7
415	*En. in Ps.* 122,10	
415	*En. in Ps.* 78,8	*Ps.* 78. Hebr. 12,6-7. *Ps.* 117,18. *II Macc.* 7. *Dan.* 3

Dates	Œuvres	Orchestration scripturaire
415	*In Jo. Ep. Tr.* 8,7	
—	— 8,11 **R**	
415-416	*En. in Ps.* 89,10 et 12	
ap. 415 ?	— 110,2	
—	— 114,5	Hebr. 12,6-7
v.418 ou plus tôt	— 70, S. 2,10	*Ps.* 70, . *I Petr.* 4,17. *Rom.* 8
418	*Sermon* 157,3 (3)	
v. 418	— 118, S. 13,3 **R**	
—	— 118, S. 17,1 **R**	Hebr. 12,6-11
—	— 118, S. 31,3	
418	*de Patientia* 14,11	*Eccli.* 2,1-5. *Prov.* (?) 3,11-12
au plus tôt 425	*Sermon* 286,6	Hebr. 12,6
426-427	*Retract.* 1,26 (2)	(82e des 83 q.)
au plus tôt 428	S. *Frangipane* 9,5	*Mat.* 6,12. *Mat.* 18,35
?	*Sermon Denis* 9,1	
?	*Sermon Mai* 22,3	

Hebr. 12, 7b : Quis enim est filius cui non det disciplinam pater ejus ?

avant 405 ?	*Sermon* 55,5 (**R**)	*Hebr.* 12,8-7b-9
	Sermon Denis 7,2 (**P**)	*Hebr.* 12, 7b-8
?	*En. in Ps.* 93,28	*Ps.* 93,23. *Hebr.* 12,6-7b. *Mat.* 5,44
414 ?	*En. in Ps.* 114,5	*Ps.* 114,4-6. *Hebr.* 12,6. *Hebr.* 12,7b
415	— 78,8	*Ps.* 78,5. *Sap.* 12,18. *II Macc.* 7. *Dan.* 3,21 (all *Ps.* 117 -18. *Hebr.* 12,6-7b
v. 418	*de Trinitate* 14,1 (1) **R**	*Hebr.* 12,7b-11

Hebr. 12, 8 : Si separetis vos a disciplina, ergo nothi, et non estis filii.

avant 405 ?	*Sermon* 55,5 (**R**)	*Hebr.* 12,8-7b-9
	Sermon Denis 7,2 (**P**)	*Hebr.* 12,7b-8

Hebr. 12, 9 : Et carnis quidem nostrae patres habebamus correptores, et reverebam non multo magis subjiciemur Patri spirituum, et vivemus.

avant 405 ?	*Sermon* 55,5 (**R**)	*Hebr.* 12,8-7b-9

Hebr. 12, 11 : Omnis disciplina ad praesens non gaudii videtur esse, sed tristitiae ; post autem fructum pacificum his qui per eam certarent, reddit justitiae.

v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 17,2 **R**	*Ps.* 118,66. *Luc* 17,5. *Hebr.* 12,6 *disciplin* *Hebr.* 12,11. *I Cor.* 8,1
418 ?	*de Trinitate* 14,1 (1) **R**	*Hebr.* 12,7b-11 (var. : *ad tempus - vero - cer* *runt - reddet*) *disciplina*
429-340	*Op. imp. contra Jul.* 6,31 (A) **R**	*Hebr.* 12,11 (var. : *uberiorem fructum*)

Hebr. 12, 14 : Pacem sectamini cum omnibus, et sanctificationem, sine qua nemo pote videre Deum.

?	*Epist.* 148,5 (18)	*Hebr.* 12,14
21 janv. 413	*Sermon* 53,15 (46)	*Hebr.* 12,14. *Gal.* 5,6 (?). *Mat.* 5,8
janv. 413	— 23,17 (18)	*Hebr.* 12,14. *Ps.* 72,24. *Mat.* 5,9. *I Cor.* 4 *Jac.* 3,14-15

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
413-414 ?	*Epist.* 147,5 (15) **R**	*Hebr.* 12,14. *Mat.* 5,8. *Job* 1,6 ; 2,1
—	— 147,19 (46)	*Hebr.* 12,14
—	— 147,21 (49)	*Hebr.* 12,14
417	*Epist.* 185,10 (43)	*Ephes.* 4,3. *Hebr.* 12,14b
v. 420	*de Civ. Dei* 15,6 **R**	*Hebr.* 12,14b. *I Tim.* 5,30

ebr. 12, 15 : ...b) « Ne qua radix amaritudinis sursum germinans molestet » (Deut. 29, 17) ; c) et per illam contaminentur multi.

418	*Sermon* 158,6 (6)	*Jac.* 2,19. *Mat.* 16,17. *Marc* 1,25. *I Cor.* 12,31; 13,1. *Hebr.* 12,15bc

ebr. 12, 16 (cite Gen. 25, 33) : Esaü, le fornicateur et profanateur qui donna son droit d'aînesse en échange d'un seul plat.

428	*Op. imp. contra Jul.* 1,132 (J)	*Hebr.* 12,16 (all.)

ebr. 12, 17 (Esaü rejeté par son père).

429-430	*Op. imp. contra Jul.* 6,19 (A)	*II Tim.* 2,25. *Sap.* 5,3-8. *Marc* 3,29

ebr. 12, 22 : Sed accessistis ad montem Sion et ad civitatem Dei Jerusalem, et ad millia Angelorum exsultantium.

419-420	*Qu. in Hept. I (Gen.)*, q. 168 **E**	*Gen.* 49,32. *Hebr.* 12,22. *Eccli.* 11,30
?	*Epist.* 212	*Gal.* 4,26 ou *Hebr.* 12,22 (??) (all.)
419-420	*Qu. in Hept. II (Ex.)*, q. 74 **R**	*Ex.* 20,20. all. à *Hebr.* 12,24-28

ebr. 12, 23.

428	*Op. imp. contra Jul.* I, 50 (J)	*Hebr.* 12,23 (all.). *I Tim.* 6,16

ebr. 13, 1 : Charitas ergo fraterna permaneat.

415	*In Jo. Ep. Tr.* 8,3	*Hebr.* 12,6. *Dan.* 6,22. *Dan.* 3,50. *I Jo.* 4

ebr. 13, 2 : Per hanc enim quidam nescientes hospitio receperunt Angelos.

av. 405 ?	*Sermon* 179,3 (3) (**R**)	*Luc* 10,40-42. *Rom.* 12,13. *Hebr.* 13,2 *(per hanc quidam nescientes, hospitis receperunt Angelos)*
?	*Sermon* 103,4 (5)	*Luc* 10,40-42. *Hebr.* 13,2 (all.).
419-420	*Quaest. in Hept.* I, q. 41 **R**	*Gen.* 19,1. *Gen.* 18. *Hebr.* 13,2
420 ou ap.	*de Civ. Dei* 16,29 **R**	*Gen.* 18-19 (all.). *Hebr.* 13,2
428	*Contra Maxim. Arian.* 2,26 (6) **R**	*Gen.* 18-19 (all.). *Hebr.* 13,2

Dates	Œuvres	Orchestration scripturaire
Hebr. 13, 4 : Honorabiles nuptiae in omnibus, et thorus immaculatus. Fornicatores autem et adulteros judicat Deus.		
401	*de Bono conjugali* 8,8	*Hebr.* 13,4. *Ephis.* 5,12. *Luc* 10,40-42 (Marthe et Marie) : all. *I Cor.* 13,8
av. 405	*Sermon* 82,8 (11) (**R**)	*Hebr.* 13,4
	de Gen. ad litt. 9,3 (6)	*Hebr.* 13,4 (all.)
418	*de Pecc, origin.* 34,39 **R**	*Mat.* 19,6. *Hebr.* 13,4
418-419	*de Nupt. et concup.* 1,24 (27)	*Hebr.* 13,4 (all.)
429-430	*Op. imp. contra Jul.* 5,23 (J)	*Hebr.* 13,4
Hebr. 13, 5a : Sine amore pecuniae modus sufficiens est praesentibus.		
410-412	*Sermon* 177,3 et 11	*Hebr.* 13,5a (et la 2e fois plus 5b = *Deut.* 31,6
Hebr. 13, 16 : Benefacere et communicatores esse nolite oblivisci : talibus enim sacrificiis placetur Deo.		
397	*Conf.* 6,12 (21)	*Hebr.* 13,16 (reminiscence ?)
416	*de Civ. Dei* 10,5 **R**	*Phil.* 4,18. *Hebr.* 13,16
Hebr. 13, 17.		
av. 405 ?	*Sermon* 82,12 (15) : Obedite praepositis vestris, et subditi estote ; quia ipsi vigilan pro animabus vestris, tanquam rationem redditur pro vobis : ut cum gaudio ho faciant, et non cum tristitia ; non enim expedit vobis.	
ap. 411	*Sermon* 35,3 : Obedientes estote praepositis vestris : ipsi enim vigilant pro an mabus vestris tanquam rationem redditus : ut cum gaudio hoc faciunt, et no cum tristitia ; neque enim expedit vobis	
Hebr. : l'épître en général.		
394-395	*Ep. ad Rom. exp. inch.* 11 (**R**)	
396	*de Doctr. christ.* 2,8 (13) (**R**)	

A.-M. La Bonnardière.

Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions »

Walter Daniel, biographe d'Ailred de Rievaulx, assure que celui-ci, au temps de sa « conversion », considérait les *Confessions* comme une sorte d'*Isagôgè* à la vie monastique, et qu'il continua par la suite à les avoir constamment entre les mains[1]. Devons-nous tenir cette assertion pour un « cliché » hagiographique ou s'agit-il d'une réalité historique contrôlable, susceptible de nous instruire sur le mode de spiritualité d'Ailred ?

M. Gilson a déjà signalé en quelques lignes que les pages autobiographiques du *De spirituali amicitia* d'Ailred peignaient une évolution analogue à celle du jeune Augustin : erreurs de jeunesse décrites sous la forme *amare et amari* ; puis lecture d'un traité de Cicéron en rapport avec la conversion ; bientôt après, découverte de la Révélation[2]. L'indication de M. Gilson est d'un haut intérêt et m'a donné l'idée d'une recherche plus ample. En réalité, ce n'est pas dans un traité seulement, mais dans presque toutes ses œuvres qu'Ailred laisse apercevoir le véritable culte qu'il avait voué aux *Confessions*. Le fait a échappé jusqu'ici parce que bon nombre d'ouvrages d'Ailred étaient restés inédits. Mais il est maintenant possible de mesurer jusqu'à quel degré la vie même d'Ailred s'est imprégnée de celle du jeune Augustin. Les passages cités en italiques seront ceux qui ont leur équivalent littéral dans le récit des *Confessions*.

---

1. Walter Daniel, *Vita Ailredi*, 42, éd. F. M. Powicke, London, 1950, p. 50 (*PL*, t. CXCV, 202B) : « Legebat autem libros, quorum litera lacrimas elicere solet et edificare mores, et maxime Confessiones Augustini manibus portabat assidue, eo quod illos libros quasi quasdam introductiones habebat cum a saeculo conuerteretur. » Cf. F. M. Powicke, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester, 1922. Les *Confessions*, ainsi que les œuvres complètes d'Ailred, figurent sur le catalogue ancien de Rievaulx, conservé dans le manuscrit de Cambridge, *Jesus college* 34, s. XII-XIII, f° 1, r° ; cf. M. R. James, *A descriptive catalogue of the mss. in the library of Jesus College*, Cambridge, 1895, p. 46-47.

2. E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, dans *Études de philosophie médiévale*, t. XX, Paris, 1934, p. 81, n. 3 ; cf. aussi p. 45, n. 1 ; R. Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsburg, 1928, p. 233-237 ; sur les rapports du *De spirituali amicitia* d'Ailred avec celui de Pierre de Blois, Ph. Delhaye, *Deux adaptations du ' De amicitia ' de Cicéron au XII^e siècle*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. XV, 1948, p. 304-331. Sur la dépendance d'Ailred vis à vis de saint Bernard, Jean de la Croix Bouton, *La doctrine de l'amitié chez saint Bernard*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXIX, 1953, p. 3-19. Une traduction française du traité d'Ailred a été publiée par J. Dubois, Bruges et Paris, 1948.

Voici d'abord le *De institutis inclusarum* où Ailred, s'adressant à sa sœur, lui rappelle le temps de leur adolescence. Il décrit ses propres passions à l'aide des deux premiers chapitres du second livre des *Confessions*, presque textuellement :

> « *Recole*, si placet, illas *feditates* meas, pro quibus me plangebas et corripiebas sepe puella puerum, femina masculum... *Recole* nunc, ut dixi, *corruptiones meas*, cum *exhalaretur nebula* libidinis *ex limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis*... Conuenientesque in unum affectionis suauitas et *cupiditatis* impuritas *rapiebant imbecillem* adhuc *etatem* meam *per abrupta* uitiorum *atque mersabant gurgite flagitiorum. Inualuerat super me ira* et indignatio tua, Deus, *et nesciebam. Ibam longius a te et sinebas, iactabar et effundebar, diffluebam* per immundicias meas, *et tacebas*[3]. »

Le même passage d'Augustin sert encore à peindre les passions de l'adolescent dans l'*Oraison pastorale* d'Ailred[4] et dans les pages autobiographiques du *De spirituali amicitia* ; cette fois, tout le contexte relatif à l'évolution d'Ailred, depuis l'enfance jusqu'à la « conversion », est calqué librement sur le récit des premiers livres des *Confessions* :

AUGUSTIN, *Conf.* IV, 4, 7, 3, p. 71 :

« *Comparaueram amicum societate studiorum* nimis carum, coaeuum mihi et conflorentem flore *adulescentiae*. Mecum *puer* creuerat et pariter *in scholam* ieramus pariterque luseramus. Sed nondum erat sic amicus, quamquam ne tunc quidem sic, uti est *uera amicitia*, quia non est *uera*, nisi cum eam tu agglutinas inter haerentes tibi caritate diffusa..., sed tamen *dulcis* erat nimis, cocta feruore *parilium studiorum*. »

AILRED, *De spirituali amicitia, lib.* III *PL*, t. CXCV, 698B :

« Recordor nunc duorum *amicorum*..., quorum primum in initiis meae conuersionis quadam mihi morum similitudine et *studiorum parilitate comparaueram*, cum adhuc essem *adolescens*[5] ».

Ibid., prol., PL, t. CXCV, 659A :

« Cum adhuc *puer* essem[6] *in scholis* et *sociorum* meorum me gratia plurimum *delectaret*, inter mores et uitia, quibus illa *aetas* periclitari

---

3. AILRED, *De institutis inclusarum* 32, éd. C. H. Talbot, dans *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, t. VII, 1951, p. 210, 17 ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* II, 1-2, éd. Labriolle, p. 30-31. Au chapitre suivant, l'éditeur d'Ailred renvoie à *Conf.* I, 4, mais le rapport est très lointain.

4. AILRED, *Oratio pastoralis* 2, éd. A. Wilmart, dans *Revue Bénédictine*, t. XXXVI I, 1925, p. 267, 10 : « *Recogitans* enim pristinos annos meos in *amaritudine* anime *mee*, pauesco... *Ecce* enim, *ecce est ante te* confessio cordis mei, confessio innumerabilium criminum meorum... Prosterni pateris *seruum tuum, filium ancille tue* (Ps. CXV, 16) » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* II, 1, 1, 4, p. 30 : « Recolens uias meas nequissimas *in amaritudine recogitationis meae*... » ; II, 3, 7, 13 p. 34 : « In illa contemnebaris a me, filio eius, *filio ancillae tuae, seruo tuo* » ; II, 9, 17, 14, p. 42 : « *Ecce est coram te*, Deus meus, uiua recordatio animae meae. » Noter aussi le retour fréquent, chez A ilred, p. 269, 113 ; 270, 143-145, de la locution : « Tu scis, Domine (Ps. LXVIII, 6), caractéristique des *Confessions* où G.-N. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955, p. 76-77, a montré qu'elle revient dix-neuf fois. Wilmart écrivait, p. 265, que cette *Oratio* « fait songer par endroits aux *Confessions* », mais il ne fournissait aucune référence.

5. Dans la suite du développement, la phrase (699A) : « *Haec* eum *mihi inuiscerabant miris modis* » est calquée sur AUGUSTIN, *Conf.*, VII, 21, 27, 56, p. 172 : « *Haec mihi inuiscerabantur miris modis* ».

6. Cf. AUGUSTIN, *Conf.* I, 11, 17, 7, p. 15 : « Vidisti, Domine, *cum adhuc puer essem*... »

II, 2, 2, 1, p. 30 : « Et quid erat quod me *delectabat*, nisi *amare et amari*, sed non tenebatur modus ab *animo* usque ad *animum*, quatenus est luminosus limes *amicitiae*... Vtrumque (dilectio et libido) *rapiebat* imbecillam *aetatem* per abrupta cupiditatum. »

III, 1, 1, 14, p. 45 : « *Amare et amari dulce* mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur *amicitiae* coinquinabam. »

III, 4, 7, 4, p. 49 : « *Peruueneram* in *librum* cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur ' Hortensius '.Ille uero liber mutauit *affectum* meum... *Viluit* mihi repente omnis uana spes. »

III, 5, 9, 1, p. 51 : « Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas ...Et non eram ego talis ut intrare in eam possem... Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam *Scripturam*, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati *compararem*... Acies mea non penetrabat interiora eius. »

III, 4, 8, 25, p. 51 : « Nomen Christi non erat ibi..., et *quidquid sine* hoc nomine *fuisset... non me totum rapiebat.* »

solet, tota se mens mea dedit affectui et deuouit amori, ita ut nihil mihi *dulcius*, nihil iucundius, nihil utilius quam *amari et amare* uideretur. Itaque inter diuersos amores et amicitias fluctuans[7], *rapiebatur animus* meus huc atque illuc et *uerae amicitiae* legem ignorans eius saepe similitudine fallebatur.

Tandem *uenit* mihi in manus *liber*, quem ' De amicitia ' Tullius scripsit, qui statim mihi et sententiarum grauitate utilis et eloquentiae suauitate dulcis apparebat. Et licet nec ad illud amicitiae genus me uiderem idoneum, gratulabar tamen me amicitiae formulam reperisse, ad quam amorum meorum et *affectionum* ualerem reuocare discursus. Cum uero placuit bono Deo meo corrigere deuium[8], elisum erigere[9], salubri contactu mundare leprosum, relicta spe saeculi[10] ingressus sum monasterium et statim legendis sacris Litteris operam dedi cum prius nec ad ipsam earum superficiem oculus lippiens et carnalibus tenebris assuetus[11] sufficeret. Igitur cum sacra *Scriptura* dulcesceret[12] et parum illud scientiae, quod mihi mundus tradiderat, earum *comparatione uilesceret*, occurrebant animo quae de amicitia in praefato libello legeram : et iam mirabar quod[13] non mihi more solito sapiebant. Iam tunc enim *nihil quod non* dulcissimi Iesu *fuisset* melle mellitum, *nihil quod non* sanctarum Scripturarum *fuisset* sale conditum[14], *meum* sibi *ex toto rapiebat* affectum. Et iterum atque iterum ea ipsa reuoluere quaerebam, si forte possent

---

7. *Ibid.* X, 33, 50, 16, p. 277 : *Ita fluctuo inter* periculum uoluptatis et experimentum salubritatis. »

8. *Ibid.*, II, 10, 18, 8, p. 42 : « Defluxi abs te ego et erraui, Deus meus, nimis *deuius* ab stabilitate tua in adulescentia. »

9. *Ibid.* IV, 1, 1, 17, p. 66 : « Salubriter prostrati et *elisi* a te » ; XI, 31, 41, 26, p. 327 : « Tu enim *erigis elisos* (Ps. CXLIV, 14 ; CXLV, 8).

10. *Ibid.* VI, 11, 19, 14, p. 136 : « *relicta spe saeculi* ».

11. *Ibid.* VII, 17, 23, 5, p. 166 : « pondus hoc *consuetudo carnalis* » ; VII, 20, 26, 4, p. 169 : « Sensi, quid per *tenebras* animae meae contemplari non sinerer ».

12. *Ibid.*, II, 1, 1, 5, p. 30 : « Tu *dulcescas* mihi ».

13. *I bid.*, VII, 17, 23, 1, p. 166 : « *Et mirabar quod iam* te amabam. »

14. *Ibid.*, I, 11, 17, 4, p. 15 : « *Condiebar* eius *sale.* »

> Scripturarum auctoritate fulciri. Cum autem in sanctorum litteris plura legissem, uolens spiritualiter amare nec ualens[15], institui de spirituali amicitia scribere et regulas mihi castae sanctaeque dilectionis praescribere. »

L'on voit comment procède Ailred. La trame de ces pages lui est fournie par les livres III et IV des *Confessions* : amour et amitié (en liaison intime avec le début du livre II sur le même sujet), découverte d'un livre de Cicéron suivie de la comparaison avec les Livres saints. Mais Ailred substitue à l'*Hortensius* le *De amicitia*, tout en exprimant de même qu'Augustin la double qualité du livre : fond et forme ; il avoue que le *De amicitia* n'a nullement eu sur lui une influence comparable à celle de l'*Hortensius* sur Augustin, et n'a contribué ni de près ni de loin à sa décision d'entrer au monastère. Sa lecture des Écritures n'a pas suivi immédiatement celle du livre de Cicéron, comme chez Augustin. La comparaison entre texte profane et texte sacré tourna pour Ailred tout à l'avantage de celui-ci, ce qui s'oppose directement à l'expérience du jeune Augustin ; il déclare toutefois, comme Augustin, être resté longtemps incapable d'en pénétrer les profondeurs, mais n'avoir pu s'attacher qu'à une doctrine recommandée par le nom de Jésus. La doctrine dont parlait ici Augustin est le manichéisme, qui l'attira notamment à cause du rôle que cette doctrine réservait au Christ, tandis qu'Ailred parle du catholicisme. Enfin, quantité d'expressions de cette page sont issues d'autres livres des *Confessions*. Non seulement Ailred est continûment imprégné de leur style ; mais à supposer que l'ensemble de son récit ne soit pas fiction pure, il ne peut décrire son expérience originale que par référence à celle d'Augustin, même quand l'une et l'autre, dans la réalité, se sont opposées ou même sont foncièrement hétérogènes.

Le *uolens... nec ualens* pose le problème de la conversion dans les termes mêmes d'Augustin. Or, un autre passage autobiographique nous montre en effet qu'Ailred modèle sa « conversion » sur la scène du jardin de Milan, dans un contexte issu tout entier des *Confessions*. Il s'agit cette fois de son *Speculum caritatis* écrit à la demande de saint Bernard[16] :

---

15. *Ibid.*, I, 8, 13, 12, p. 12 : « *nec ualerem quae uolebam* » ; VIII, 8, 20, 2 : « *uolunt* homines *et non ualent.* »

16. Ailred, *Speculum caritatis*, I, 28, *PL*, t. CXCV, 531B ; cf. A. Wilmart, *L'instigateur du Speculum charitatis d'Aelrède, abbé de Rievaux*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XIV, 1933, p. 369-394 ; il note, p. 392, 21, que, dans sa lettre-préface à saint Bernard, Ailred dit : « Rerum *portio* una aut certe nulla », ce qui évoque Augustin, *Conf.* I, 1, 1, 4, p. 2 : « homo, aliqua *portio* creaturae tuae. » Wilmart a publié aussi *Un court traité d'Aelred sur l'étendue et le but de la profession monastique*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXIII, 1947, p. 259-273.

« Ecce, dulcis Domine, *perambulaui* mundum et ea quae in mundo sunt[17], quia quicquid in mundo est, ait ille arcanorum tuorum conscius, aut *concupiscentiis carnis* est aut *concupiscentia oculorum* aut superbia uitae (*I Ioh.* II, 16)[18]. Quaesiui *in his* requiem infelici *animae meae*[19], sed ubique labor et gemitus, dolor et afflictio spiritus. *Clamasti*, Domine, *clamasti, uocasti, rupisti surditatem meam ;* percussisti, uerberasti, uicisti duritiam meam. *Audiui*, sed heu *sero, clamantem*[20] : *Venite ad me*, omnes *qui laboratis* et onerati estis (*Matth.* XI, 28)[21]. Et ego : ' Operi, inquam, manuum ' tuarum porriges dextram (*Iob* XIV, 15). Iacebam enim pollutus et obuolutus, ligatus et captiuatus, irretitus *uisco tenacis* iniquitatis[22], oppressus mole inueteratae consuetudinis. Itaque *intendi meipsum, ubi* essem, qualis essem. *Exhorrui, Domine*, et *expaui*[23] propriam effigiem meam ; terruit me tetra imago infelicis animae meae. Displicebam ipse mihi, quia tu placebas. Volebam *fugere a me* et fugere ad te[24], sed retinebar in me : ' *Retinebant* me, ut ait quidam, *nugae nugarum et uanitas uanitatum, antiquae amicae meae* '[25]. *Vinculabat* me *catena* pessimae *consuetudinis* meae, *uinciebat* amor sanguinis mei, *stringebant uincula*[26] *socialis* gratiae[27], maxime nodus cuiusdam *amicitiae, dulcis mihi super omnes dulcedines illius uitae meae*[28]. Sapiebant ista, placebant ista, sed tu magis. Attendens enim singula ista, uidi amaris dulcia, laetis tristia, aduersa prosperis esse permista. Placebat amicitiae grata connexio, sed semper timebatur *offensio* et certa erat futura quandoque diuisio. Consideraui *iucunditatum* illarum initia, attendi processus, finem prospexi. Vidi nec initia reprehensione nec media *offensione* nec finem *carere* posse damnatione[29]. Mors suspecta terrebat, quia talem animam

---

17. Augustin, *Conf.* IX, 10, 24, 6, p. 228 (vision d'Ostie) : « *Perambulauimus* gradatim cuncta corporalia et ipsum coelum ».

18. *Ibid.*, X, 30, 41, 1, p. 270 : « Iubes certe ut contineam a *concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum* et ambitione saeculi.

19. *Ibid.*, X, 40, 65, 25, p. 289 : « Neque *in his* omnibus, quae percurro consulens te, inuenio tutum locum *animae meae.* »

20. *Ibid.*, X, 27, 38, 2, p. 268 : « *Sero* te amaui... *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam.* »

21. *Ibid.*, VII, 21, 27, 44, p. 172 : « Nemo ibi *audit* uocantem : *Venite ad me, qui laboratis.* »

22. *Ibid.*, VI, 6, 9, 7, p. 126 : « Nunc tibi inhaereat anima, quam de *uisco* tam *tenaci* mortis exuisti. » La double métaphore de la chaîne et de la glu a pour origine lointaine Platon, *Phédon*, 82 C : « διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, celle du bourbier *Phédon*, 69c.

23. *Ibid.*, IX, 4, 12, 11, p. 218 : « *Expaui*, fateor, Domine meus. »

24. *Ibid.*, VIII, 7, 6, 12, p. 189 : « Retorquebas me ad *me ipsum*, auferens me a dorso meo, *ubi* me posueram, dum nollem *me adtendere*, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus et maculosus et ulcerosus. Et uidebam et *horrebam* et quo *a me fugerem*, non erat » ; cf. IV, 7, 12, 24, p. 75 : « Quo *a me* ipso *fugerem* ? »

25. *Ibid.*, VIII, 11, 26, 1, p. 197 : « *Retinebant nugae nugarum et uanitates uanitantium* (*Eccle.*, I, 2), *antiquae amicae meae.* »

26. *Ibid.*, VIII, 5, 10, 13, p. 184 : « (Inimicus) mihi *catenam* fecerat et *constrinxerat* me » ; IX, 12, 32, 10, p. 234 : «*consuetudinis uinculum..*»

27. Expression analogue au « *sociorum* meorum... gratia » du développement autobiographique (issu lui-même des *Confessions*) d'Ailred, cité ci-dessus, p. 164.

28. Augustin, *Conf.*, IV, 4, 7, 3, p. 71 : « Comparaueram amicum *societate* studiorum nimis carum... (Amicitia) *dulcis* erat nimis... Ecce abstulisti hominem de hac uita, cum uix expleuisset annum in *amicitia* mea, suaui *mihi super omnes* suauitates *illius uitae meae.* »

29. *Ibid.*, II, 2, 4, 3, p. 32 : « Nam tu semper aderas misericorditer saeuiens, et amarissimis

post mortem certa poena manebat[30]. Et dicebant homines, attendentes quaedam circa, sed *nescientes quid ageretur in me*[31] : ' O quam bene est illi, o quam bene est illi ! ' Ignorabant enim, quia ibi mihi male erat, ubi solum poterat bene esse. Valde enim intus erat plaga mea, crucians, terrens et intolerabili fetore omnia interiora mea corrumpens. Et nisi cito admouisses manum, non tolerans meipsum, forte pessimum desperationis remedium adhibuissem. Coepi ergo coniicere, quantum *inexpertus* potui, imo quantum tu dedisti, quanta in tui dilectione iucunditas, quanta cum iucunditate tranquillitas, quanta cum tranquillitate securitas... Coepisti interim paulatim sapere *palato* meo, quanquam *minus sano*, et dicebam : ' O si sanarer !' Et *rapiebar ad te*[32], *sed* iterum *recidebam* in me[33]. Et dicebam saepe in auribus etiam aliorum : ' Vbi, rogo, sunt omnes deliciae nostrae, omnes uoluptates, omnes iucunditates, quibus usque in hanc horam usi sumus ? Iam nunc *hoc momento* temporis, quid inde sentimus[34] ?... Comparetur, *quaeso*, *omnibus* diuitiis *nostris*, omnibus deliciis, omnibus honoribus, id unum famulorum Christi, quod mortem non timent'[35]. Vilui ipse mihi in his uerbis saepe, *et flebam* aliquando *amarissima contentione* animae[36]. *Viluit mihi* quicquid aspiciebam[37], sed *carnalis* delectationis *consuetudo* premebat[38]. Sed qui *audis gemitus compeditorum et soluis* filios interemptorum (*Ps.* CI, 21)[39], *dirupisti uincula mea* (*Ps.* CXV, 16)[40] ; et qui meretricibus et publicanis offers paradisum tuum, *me* omnium peccatorum primum *conuertisti ad te*[41]. Et ecce respiro sub iugo tuo et repauso sub onere tuo, quia *iugum tuum* suaue est et onus *leue* est (*Matth.* XI, 30)[42] ».

Même si les références scripturaires sont nombreuses et apparaissent parfois plus littérales chez Ailred que chez Augustin, il est impossible de

---

aspergens *offensionibus* omnes illicitas *iucunditates* meas, ut ita quaererem *sine offensione iucundari*. »

30. Cf. *ibid.*, VI, 11, 19, 3, p. 136 : « Vita misera est, mors incerta est ; subito obrepat : quomodo hinc exibimus ?... Ac non potius huius neglegentiae supplicia luenda ? » Rapprochement peu sûr.

31. *Ibid.*, VIII, 12, 30, 3, p. 200 : « At ille (Alypius) *quid in se ageretur*, — quod ego *nesciebam*, — sic indicauit. »

32. *Ibid.*, VII, 16, 22, 1, p. 165 : « Et sensi *expertus* non esse mirum quod *palato non sano* poena est et panis... Sed *rapiebar ad te*. »

33. *Ibid.*, X, 40, 65, 30, p. 289 : « *Sed recido* in haec. »

34. *Ibid.*, VIII, 11, 26, 4, p. 197 (les *Vanitates* parlent) : « *A momento isto* non erimus tecum ultra in aeternum ? »

35. *Ibid.*, VIII, 6, 15, 23, p. 188 : « Dic, *quaeso* te, *omnibus* istis laboribus *nostris* quo ambimus peruenire ?... Amicus autem Dei, si uoluero, ecce nunc fio. »

36. *Ibid.*, VIII, 11, 29, 1, p. 199 : « Dicebam haec *et flebam amarissima contritione* cordis mei. » Dans le texte d'Ailred, établi de façon non critique, il faut peut-être lire *contritione* au lieu de *contentione*.

37. *Ibid.*, III, 4, 7, 10, p. 49 : « *Viluit mihi* repente omnis uana spes. »

38. *Ibid.*, VII, 17, 23, 5, p. 166 : « Et pondus hoc *consuetudo carnalis*. »

39. *Ibid.*, III, 8, 16, 34, p. 59 : « *Exaudis gemitus conpeditorum et soluis* a uinculis. »

40. *Ibid.*, VIII, 1, 1, 4, p. 175 et IX, 1, 1, 2, p. 196 : « *Dirupisti uincula mea.* »

41. *Ibid.*, VIII, 12, 30, 19, p. 201 : « *Conuertisti* enim *me ad te*. »

42. *Ibid.*, IX, 1, 1, 16, p. 208 : « Euocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem ceruicem leni *iugo tuo* et umeros *leui* sarcinae tuae (Cf. *Matth.* XI, 30). »

supposer qu'Ailred n'y ait pas songé sous l'influence des *Confessions*. La citation textuelle de la scène du jardin, munie de l'insérende rhétorique traditionnelle : « ut ait quidam[43] », suffirait à avertir à ce sujet les plus sceptiques. Les parallèles ci-dessus, qui sont probablement encore incomplets plutôt que surfaits, montrent qu'Ailred est comme obsédé par le récit des *Confessions*. Toute sa problématique de la conversion repose sur les livres VII et VIII : bourbier, chaînes et glu de l'imagerie néo-platonicienne ; la contemplation de son hideux portrait le pousse à s'évader hors de soi, en s'arrachant aux liens de toute sorte : amour et amitié ; chez Ailred, les « famuli Christi » qui ne craignent pas la mort rappellent les « serui tui » de la scène de Trèves, dans les *Confessions*, qui ne se sentent pas en péril de mort comme les « amis de l'empereur[44] » ; enfin l'exemple donné par ces « serviteurs de Dieu » lui procure les pleurs de contrition[45]. L'effet de la Grâce divine est exprimé à l'aide des trois mêmes versets que chez Augustin (*Ps.* CI, 21 ; CXV, 16 ; *Matth.*, XI, 30), versets qui deviennent en quelque sorte la charte même de toute conversion.

D'autres œuvres d'Ailred confirment l'influence exercée sur lui par les mêmes épisodes augustiniens. Aux nombreux auteurs du XII^e^ siècle qui ont parlé de la « région de dissemblance » platonicienne et plotinienne, principalement d'après le livre VII des *Confessions*[46], il faut ajouter Ailred dans son *Tractatus de Iesu puero duodenni*. Comme Augustin, Ailred prend conscience de se trouver, tant qu'il n'était pas converti, dans le *τόπος ἀνομοιότητος* qu'il identifie avec la *regio longinqua*, la *regio egestatis* où vit l'Enfant prodigue égaré loin du Père et privé du *pain* de vie[47]. De même, dans le *De anima*, il retient du livre VIII des

---

43. Sur ce mode de citation, cf. M. KLEIN, *Meletemata Ambrosiana*, Diss. Königsberg, 1927, p. 55-56.

44. *Ibid.*, VIII, 6, 15, 14, p. 188 : « ...illos uagabundos inruisse in quandam casam, ubi habitabant quidam serui tui... Tum subito repletus amore sancto... : « Dic, *quaeso* te, *omnibus* istis laboribus *nostris* quo ambimus peruenire ? ...Maiorne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus ? Et ibi quid non fragile plenumque periculis ? Et per quot pericula peruenitur ad grandius periculum ? Et quando istuc erit ? Amicus autem Dei, si uoluero, ecce nunc fio. » Cf. ci-dessus, p. 168 et n. 35.

45. Voir ci-dessus, p. 168 et n. 36.

46. Pour la bibliographie antérieure, voir G. DUMEIGE, dans *Dictionnaire de Spiritualité, s. v. Dissemblance*, Paris, 1956, col. 1345-1346.

47. AILRED, *Tractatus de Iesu duodenni*, 3, *PL*, t. CLXXXIV, 852A : « Ego *prodigus* ille filius, qui accepi ad me substantiam meam, nolens custodire ad te fortitudinem meam, profectus sum in *regionem longinquam, regionem dissimilitudinis*, comparatus iumentis insipientibus et similis redditus illis. Ibi dissipaui omnia bona mea uiuendo luxuriose : et sic coepi *egere*. Infelix *egestas*, cui et *panis* defuit et porcorum *cibus* non profuit !... *Confiteantur tibi, Domine, misericordiae tuae* (Ps. CVI, 4), qui satiasti animam inanem et animam esurientem satiasti bonis, *pane* utique illo, qui de coelo descendit (*Ioh.*, VII, 41 ; 51) et positus in praesepio spiritualium *cibus* factus est iumentorum. Et haec conuersionis, quasi spiritualis cuiusdam natiuitatis, sunt initia ut conformemur paruulo... » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.*, I, 18, 28, 18, p. 24 : « Iter egit, ut in *longinqua regione* uiuens *prodige* dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas et *egeno* redeunti dulcior » ; II, 10, 18, 9, p. 42 : « Factus sum mihi *regio egestatis* » ; VII, 10, 16, 22, p. 162 « Et inueni *longe me esse* a te in *regione dissimilitudinis*, tanquam audirem uocem tuam de excelso : « *Cibus* sum grandium : cresce et manducabis me » ; VII, 16, 22, 1, p. 165 : « Et sensi

Confessions la doctrine des deux volontés qui sont en lutte jusqu'à ce que l'on *veuille* pleinement, d'une volonté forte et sans partage[48]. Enfin, dans un de ses *Sermons*, il peint la conversion ascétique grâce à l'image augustinienne des hommes que Dieu a rendus lumineux, de noirs qu'ils étaient auparavant[49].

Ailred termine le livre I du *Speculum caritatis* par une évocation de la mort subite de son ami Simon, où interviennent encore, en dépit du caractère autobiographique[50], quantité de souvenirs des *Confessions*. L'épisode fait nettement pendant à celui du livre IV d'Augustin, où celui-ci déplore la mort de son ami, « converti » lui aussi avec une rapidité *stupéfiante*[51]. Même définition de l'amitié comme : « Simul uiuere » ; même étonnement à l'idée de continuer à vivre après la mort de l'ami[52], qui formait avec lui une seule âme[53]. Ailred n'hésite pas à reprendre ces développements dont pourtant Augustin, dans les *Retractationes*, s'était reproché

---

expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et *panis* ». Le verset du Ps. CVI, 4 était cité par Augustin, *Conf.* V, 10, 20, 15, p. 109 ; VII, 6, 8, 3, p. 153. Sur l'adaptation chrétienne de la crèche où les chevaux de l'âme mangent un aliment spirituel (PLATON, *Phèdre*, 247e), cf. mes *Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise*, dans *Revue des Études latines*, t. XXXIV, 1956, p. 227, n. 5.

48. AILRED, *De anima, liber II*, éd. C.-H. Talbot, dans *Mediaeval and Renaissance studies, suppl.* I, London, 1952, p. 114, 25 : « Ioannes : ' Et sepe impero michi ut uelim hoc quod magis approbo et non obedit ipsa uoluntas sibi '. — Ailredus : ' Et quid *imperat ut uelit* uoluntas, nisi ipsa uoluntas ? *Quia non imperaret nisi uellet* '. — Ioannes : ' Quare ergo *non fit quod imperat* ? ' — Ailredus : ' Quia *non plene imperat. Nam si plena esset, non imperaret, quia iam esset.* Ex parte itaque uult et ex parte non uult, et *est egritudo* uoluntatis, *que non tota assurgit ueritate subleuata, consuetudine pregrauata* (*Conf.* VIII, 9, 21, 5-23, p. 193-194)... Vt perfecte uelim, *fortiter uelim et integre*, iam non *parte* alia *assurgente cum alia parte cadente luctante* (*Conf.* VIII, 8, 19, 35, p. 192). » Ailred utilise longuement aussi, sur le rôle de la mémoire, AUGUSTIN, *Conf.*, X, 8, 14 jusqu'à X, 24, 35. Les autres références aux *Confessions*, fournies par l'Index de l'éd. Talbot, sont moins importantes et moins sûres.

49. AILRED, *Sermones inediti*, éd. C.-H. Talbot, Romae, 1952, p. 127 : « ...Misericordia tua... per quam speciosos de deformibus, *de nigris lucidos*, de peccatoribus iustos *facis* et sanctos » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* IX, 2, 3, 3, p. 210 : « ...exempla seruorum tuorum, quos *de nigris lucidos* et de mortuis uiuos *feceras*. »

50. AILRED, *Speculum caritatis* I, 34, *PL*, t. CXCV, 539C : « Ad flendi magis negotium recens mors Simonis mei uiolenter impellit. »

51. AUGUSTIN, *Conf.* IV, 4, 8, 18, p. 72 : « Ego autem *stupefactus* atque turbatus distuli omnes motus meos » ; AILRED, *ibid.*, I, 34, *PL*, t. CXCV, 540 B : « Neque enim tua mors flenda est, quam tam laudabilis, tam amabilis, tam omnibus grata uita praecessit, quam commendat illa *stupenda* conuersio tua... Vere *stupenda* conuersio tua ! Quis enim non *obstupescat*, quis non miretur puerum tenerum et delicatum... talem arripuisse uiam ? »

52. AUGUSTIN, *Conf.* IV, 6, 11, 11, p. 73 : « ...sicut de Oreste et Pylade traditur, si non fingitur, qui uellent pro inuicem simul mori, quia morte peius eis erat non *simul uiuere*... *Me* magis, quia ille alter eram, *uiuere* illo mortuo *mirabar*. Bene quidam dixit de amico suo : ' Dimidium animae ' suae (HOR., *Carm.*, I, 3, 8) » ; VII, 2, 3, 11, p. 147 : « quaedam *portio* tua » ; cf. AILRED, *Spec. car.*, I, 34 *PL*, t. CXCV, 539D : « Quis enim non *miretur* Aelredum sine Simone *uiuere* nisi is qui nescit quam dulce fuit *simul uiuere* ? » ; 541C : « Ego dolendus, qui possum sine Simone *uiuere*. *Mirum* tamen si *uiuere* dicendus sum, cui ablata est tanta *portio* uitae meae. » L'*exemplum* classique d'Oreste et Pylade reparaît chez PIERRE DE BLOIS, *De amicitia christiana*, *PL.*, t. CCVII, 874B.

53. AUGUSTIN, *Conf.* IV, 6, 11, 29, p. 74 : « Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus » ; AILRED, *Spec. car.*, I, 34, *PL*, t. CXCV, 540D : « ...essent duo in spiritu uno ». Cf. ci-dessous, p. 179 n. 69.

le caractère excessivement rhétorique, issu de vieux « clichés » scolaires[54]. Le plus curieux, c'est qu'à propos du même épisode Ailred utilise aussi les pages consacrées par Augustin à la mort de son ami Nebridius[55] et de sa mère Monique[56] ; de ce dernier morceau il fait même une citation quasi littérale, avec insérende[57]. D'autres réminiscences des *Confessions* émaillent encore ces pages[58], où Ailred crée une sorte de Consolation composite, à l'aide des divers passages des *Confessions*[59].

*
* *

Les emprunts littéraires prolongés et répétés que je viens de mettre en évidence posent un problème délicat. Doivent-ils nous porter à regarder ces pages comme une sorte de ' digest ' de caractère conventionnel, ayant peut-être une portée doctrinale ou une valeur d'*exemplum*[60], mais d'où la sincérité autobiographique serait exclue ? A la limite, le critique ira-t-il jusqu'à déclarer : Ailred n'a pas réellement perdu un ami cher

---

54. AUGUSTIN, *Retract.* II, 6 (33), 2, éd. G. Bardy, Paris, 1950, p. 460 : « In quarto libro, cum de amici morte animi mei miseriam confiterer, dicens quod anima nostra una quodammodo facta fuerat ex duabus : ' Et ideo, inquam, forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaueram ', quae mihi quasi declamatio leuis, quam grauis confessio, uidetur. »

55. AUGUSTIN, *Conf.* IX, 3, 6, 13, p. 212 : « Et nunc ille *uiuit in sinu Abraham*, quidquid illud est, quod illo significatur sinu, *ibi* Nebridius *meus uiuit, dulcis amicus meus, tuus autem, Domine*, adoptiuus ex liberto filius : *ibi uiuit*... et bibit, quantum potest, sapientiam pro auiditate sua sine fine *felix* » ; AILRED, *Spec. car., ibid.* 541B : « *Ibi in sinu Abrahae* requiescit Simon *meus, dulcissimus amicus meus, tuus autem* pauper, *Domine* Iesu : *ibi* requiescit, translatus de morte ad *uitam*, de labore ad requiem, de miseria ad *felicitatem.* »

56. AUGUSTIN, *Conf.* IX, 12, 33, 3, p. 234 : « Libuit flere in conspectu tuo de illa et pro illa, de me et pro me. Et dimisi *lacrimas* quas continebam, ut effluerent quantum uellent, substernens eas cordi meo : et requieuit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe *interpretantis* ploratum meum. Et nunc, *Domine*, confiteor tibi in litteris. Legat qui uolet et *interpretetur ut uolet*, et si peccatum inuenerit, fleuisse me matrem exigua parte horae, ...non inrideat » ; AILRED, *ibid.*, 545A : « Sed forte iudicant nunc aliqui fortes *lacrimas* meas, nimis carnalem existimantes amorem meum. *Interpretentur eas ut uolent* ; tu autem, *Domine*, uide eas, respice eas ». On notera aussi que ce Simon mourant chante (546A) le Psaume C, 1 : « Misericordiam et iudicium cantabo tibi » comme l'entourage de Monique à son lit de mort (*Conf.* IX, 12, 31, 3, p. 233) ; cette rencontre pourrait d'ailleurs s'expliquer suffisamment par la liturgie des mourants, non par un emprunt littéraire.

57. AILRED, *ibid.*, 545B : « Et, ut ait quidam laudabilis seruus : ' *Vae etiam laudabili uitae hominum, si remota* pietate *discutiatur* » ; AUGUSTIN, *Conf.* IX, 13, 34, 13, p. 235 : « *Vae etiam laudabili uitae hominum, si remota* misericordia *discutias* eam ! »

58. AILRED, *ibid.*, 543 B : « in uultu *sine dissolutione* apparebat *hilaritas* » ; AUGUSTIN, *Conf.* VIII, 11, 27, 4, p. 198 (à propos du personnage de Continence) : « Aperiebatur... casta dignitas Continentiae, serena et *non dissolute hilaris* ». De même, AILRED, *ibid.*, 544A : « Tulisti *sarcinam* qua *premebatur*. ...*Liberioribus*, ut ita dixerim, *pennis* ad illud sublime et purum bonum euolat » ; AUGUSTIN, *Conf.* VIII, 7, 18, 8, p. 191 : « Illa (*sarcina*) te adhuc *premit* umerisque *liberioribus pinnas* recipiunt qui neque ita in quaerendo adtriti sunt nec decennio et amplius ista meditati. »

59. Il est ainsi le prédécesseur lointain de Sister M. M. BEYENKA, *Consolation in st Augustine*, dans *Patristic studies*, t. LXXXIII, 1950, qui trace un tableau du panégyrique funèbre à travers les *Confessions*. Voir aussi C. FAVEZ, *La consolation latine chrétienne*, Paris, 1937.

60. Cf. AILRED, *De spirituali amicitia*, III, *PL*, t. CXCV, 700B : « In hac igitur amicitia nostra, quam exempli gratia inseruimus, si quid cernitis imitandum, ad uestrum id retorquete profectum ».

nommé Simon ; il dit « Simon » comme nous disons « Pierre ou Paul »[61] ?

Une question analogue était déjà posée avec acuité, mais résolue avec la pire malveillance, par Bérenger de Poitiers, détracteur de saint Bernard[62], à propos du *Sermon sur le Cantique des Cantiques* où celui-ci évoque la mort de son frère Girard. Sans doute, il est impossible à Bérenger de nier l'existence de ce Girard, son contemporain, frère par le sang de Bernard ; l'historicité de Girard est établie aussi par les textes plus sûrement que celle de Simon[63]. Bérenger commence donc par reprocher à Bernard cette intrusion d'un thrène au sein d'un commentaire exégétique sur un épithalame : comme dit Bérenger avec autant d'esprit que de cruauté, Bernard « emmène son mort à la noce[64] ». Surtout, Bérenger prétend que cette incongruité n'a même pas pour excuse une douleur sincère ; car Bernard, assure-t-il, remploie mot-à-mot dans ce thrène le Sermon de saint Ambroise sur la mort de son frère Satyrus[65]. Des deux

---

61. Nous ne savons rien de ce Simon que F. M. Powicke, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, dans *Bulletin of the John Rylands library*, t. VI, 3-4, Manchester, 1922, p. 49, hésite à identifier avec Simon de Sigillo. L'historien se méfie souvent de la véracité des témoins chez qui se trouvent des réminiscences littéraires ou scripturaires. Tels les principes de méthode de C. Courtois, *Victor de Vita, sa vie et son œuvre, étude critique*, thèse de Paris, Alger, 1954, p. 72 : « Ce sont précisément ces rapprochements entre le présent historique et le passé ou le futur biblique qui posent un problème critique... Comment... ne pas se demander le sort qui attend le fait historique lorsqu'il résiste à l'analogie qu'on entend lui trouver avec le fait prophétique ?... On peut se demander si les Vandales ne brisent pas les portes des églises à coups de hache pour se conformer aux versets du Psaume, s'ils n'écrasent point contre terre les enfants arrachés au sein maternel pour suivre de plus près le récit des *Rois* (Victor de Vita, *Hist. persec.*, I, 4-7, p. 2-3) ». Sur ce genre de problèmes, cf. E. Stemplinger, *Der Plagiat in der griechischen Litteratur*, Leipzig, 1912 ; F. Prat, *Imitation ou plagiat ? Emprunts littéraires des Pères de l'Eglise*, dans *Revue apologétique*, t. XXXVIII, 1924, p. 257-268 ; 385-397 ; 449-460 (à propos de Clément d'Alexandrie, Ambroise et Jérôme).

62. Sur ce personnage, cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, éd. Paulin, Paris, 1869, p. 254-260 ; *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. VIII, col. 379, s. v. : Bérenger, 41.

63. Girard est mentionné longuement et fréquemment par Guillaume de Saint-Thierry, *De uita s. Bernardi*, I, 3, 11-12 ; I, 6, 27 ; I, 9, 43, *PL*, t. CLXXXV, 233-234, 242C, 252C. Au contraire, Simon n'apparaît pas dans la *Vita Ailredi* de Walter Daniel. Toutefois, une expression telle que celle d'Ailred, *Speculum charitatis*, I, 34, *PL*, t. CXCV, 543C : « In ipsis uisceribus animae tuae me Hugoni associasti » ne peut laisser de doute sur le caractère de souvenir autobiographique.

64. Bérenger, *Apologeticus pro Petro Abaelardo*, *PL*, t. CLXXVIII, 1863D : « Possemus sane lucubrationibus diserti hominis acquiescere, nisi potius tragoediam uideretur quam commentarios texere. Patefacta namque quadam parte operis, repente mortem sui fratris inducit, in cuius funeris prosecutione duos pene quaternos consumit. Quod quam ibi discrepans et inconcinnum fuerit, paucis expediam. Liber ille Salomonis in sancti Spiritus officina conflatus Christi et Ecclesiae sub sponsi sponsaeque typo maritat amplexus. Porro nuptiis gaudia consonant. At Bernardus aut rerum obscurarum taedio uictus aut negligens Apostoli dictum suadentis gaudere cum gaudentibus (*Rom.* XII, 15), mortuum suum ducit ad nuptias, cum scriptum sit : « Non est Deus mortuorum, sed uiuentium » (*Matth.* XXII, 32 : *Marc* XII, 27). Discumbente itaque sponso in sponsae gremio et iuuenculis sponsi sponsaeque iuuenculabus alterna iucunditate plaudentibus, tuba funebris subito clangit. Epulae in luctum eunt, organa uertuntur in funus... Non discretus, non elegans citharista fuisti, qui funebres modulos regio conuiuio praesentasti... Cantica in elegos, carmina in threnos sorte miserabili conuertisti. »

65. *Ibid.*, 1865B : « Sed quoniam lippis et tonsoribus claret quod non recte lamenta epithalamio coniugasti, libet aliqua de ipso boatu tragico speculari. Inter caetera, ni fallor, oratoris

passages cités au style direct, un seul appartient réellement au panégyrique de Satyrus[66] ; mais aucun des deux ne figure dans le sermon de Bernard, du moins tel que nous le lisons[67]. Bien plus, je n'y ai trouvé aucun emprunt direct à Ambroise[68]. Bérenger est donc, selon toute apparence, un pur calomniateur, emporté au-delà de toute mesure par sa passion polé-

---

nostri lugubris musa sic calculat : « Decessit frater a uita, immo, ut rectius fatear, mortem reliquit pro uita. Frater, inquam, decessit, tenor conscientiae, morum speculum, uinculum religionis. Quis ulterius uegetabit ad laborem ? Quis amplius leniet moerentem ? » Et post aliqua : « Bos bouem requirit ; se quod solum putat, frequenti mugitu pium testatur affectum. Bos, inquam, bouem requirit, cum quo ducere collo aratra consueuit » (cf. AMBROISE, *De excessu fratris* I, éd. Faller, dans *CSEL*, t. LXXIII, p. 213, 8, 2-4, cité inexactement). Pulchrum quidem est et tinnulum quod Bernardus loquitur. Sed de alio sudore pretium nomenque uenatur. Ambrosius enim haec uerba syllabatim in querimonia illa posuit, quam ' De excessu Satyri ', amici sui, mulcebri dealbatoque stylo procudit. Itaque Bernardus in hoc planctu adeo est uehemens, adeo pertinax, adeo uiuus, ut legenti cuilibet constans sit eum non ueros fletus edere, sed uerba quibus ueri questus exprimantur effundere... Quod si dolorem suum delinimentis facundiae remedioque carminis euaporare nolebat, cur non saltem super hoc proprium separatim opusculum condebat ? Nec deerant a quibus talis materiae mutuari posset exemplar... Ambrosius, de quo praefatus sum, duos libros de excessu dilecti sui Satyri suaui stylo edisserit. Ad horum normam planctum tuum texere debebas... » Le passage en question de s. Ambroise me paraît être une adaptation en termes virgiliens (cf. *Georg.* III, 518) de BASILE, *De morte*, *PG*, t. XXXII, 1272B : « *Καί ποτε εἶδον ἐγὼ βοῦν ἐπὶ φάτνης δακρύοντα, τοῦ συννόμου αὐτῷ ὁμοζύγου τελευτήσαντος* ».

66. L'autre, c'est-à-dire le premier ci-dessus, paraît être forgé par Bérenger par remploi de quelques expressions d'Ambroise ; par exemple, cf. AMBROISE, *De excessu*, p. 231, 40, 5 : « Quis iam maestum solabitur ? » ; 237, 51, 10 : « ...quodam innocentium *morum speculo* reluceret. »

67. Ma restriction tient au fait que divers travaux récents ou encore en cours montrent que les *Sermons sur le Cantique* de Bernard nous sont transmis en plusieurs rédactions ; cf. C.-H. TALBOT, *Die Entstehung der Predigten über Cantica canticorum*, dans *Bernhard von Clairvaux Mönch und Mystiker, Internationaler Bernhardscongress Mainz* 1953, Wiesbaden, 1955, p. 202-214 ; *The archetypes of st Bernard's Sermons Super Cantica*, dans *Scriptorium*, t. VIII, 1954, p. 220-235 ; J. LECLERCQ, *Étude sur s. Bernard et le texte de ses écrits*, dans *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, t. IX, 1, 1953, p. 9-40 ; *Recherches sur les ' Sermons sur les Cantiques ' de s. Bernard*, dans *Revue Bénédictine*, t. LXIV, 1954, p. 208-223 ; LXV, 1955, p. 71-89 et 228-258 ; LXVI, 1956, p. 63-91. Pourtant rien jusqu'à présent, que je sache, ne rend crédit à Bérenger.

68. Si ce n'est peut-être BERNARD, *In Cant.* XXVI, 8, *PL*, t. CLXXXIII 909C : « Ego, ego illa *portio* misera in luto iacens, truncata parte sui et parte *potiori* » ; cf. AMBROISE, *De excessu fratris* I, p. 212, 6, 7 : « Coepi enim iam hic non esse peregrinus, ubi *melior* mei *portio* est. » Mais c'est bien douteux. Je m'étonne donc de trouver écrit dans l'ouvrage, pourtant laudatif, d'E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I, Paris, 1895, p. 468 : « Qu'on relise, par exemple, parmi ses sermons sur le *Cantique des Cantiques* la belle oraison funèbre de son frère Gérard. On y remarquera quelques réminiscences de saint Ambroise déplorant la mort de Satyre et plusieurs des accents de Job, abattu sous les coups de la main divine ; mais qui oserait dire que c'est là l'œuvre d'un imitateur ou d'un plagiaire ? Le beau discours de saint Ambroise et les lamentations de Job sont évidemment présents à l'esprit de Bernard quand il pousse des cris de détresse ; mais ce n'est pas le souvenir qui crée l'émotion dans son âme, c'est plutôt son émotion même qui le rapproche de ses modèles. S'il les imite, s'il les cite, c'est par l'entraînement spontané de son cœur qui déborde... Enchâssées dans le style de saint Bernard, les plaintes de saint Ambroise et de Job semblent faites uniquement pour déplorer la mort de Gérard. » Vacandard ne fournit aucune référence précise à saint Ambroise. Ce qu'il dit s'appliquerait mieux à BOSSUET, *Oraison funèbre de Henriette-Anne d'Angleterre*, premier point : « En vain Monsieur, en vain le roi même tenait Madame serrée par de si étroits embrassemens. Alors ils pouvaient dire l'un et l'autre avec s. Ambroise : ' Stringebam brachia, sed iam amiseram quam tenebam ' (cf. *De excessu fratris*, I, 19, 6, *CSEL*, t. LXXIII, p. 219) : ' Je serrais les bras, mais j'avais déjà perdu ce que je tenais '. La princesse leur échappait parmi des embrassemens si tendres, et la mort plus puissante nous l'enlevait entre ces royales mains ».

mique au service d'Abélard. Il eût pu s'épargner cette imposture et signaler que Bernard s'inspire parfois des passages mêmes des *Confessions* que nous avons trouvés déjà sous la plume d'Ailred : développements d'Augustin sur la mort de son compagnon d'études[69] ou sur la mort de sa mère[70]. Ces emprunts sont d'ailleurs moins nets et moins sûrs chez Bernard que chez Ailred. Mais, à mon sens, il n'y aurait encore aucune conclusion à tirer de tels emprunts contre la sincérité autobiographique de ces morceaux. L'on devra convenir, à moins d'étroitesse d'esprit, qu'un cistercien si profondément nourri des *Confessions* d'Augustin peut revivre avec lui les épisodes de sa propre existence et les présenter en conformité avec les chapitres augustiniens, ne fût-ce que par un sentiment intime de leur portée largement humaine ou par souci de suivre l'exemple du saint. En veut-on une preuve ? Dans un manuscrit de Dijon issu de Citeaux, un moine anonyme a glosé certains passages des *Confessions* : il établit des sortes de concordances entre tels épisodes de la vie d'Augustin et les œuvres de saint Bernard ou les usages suivis dans son propre monastère[71]. Tout naturellement les larmes d'Augustin au lit de mort de sa mère évoquent pour lui Bernard pleurant son frère Girard[72]. L'on ne devra donc pas se scandaliser qu'Ailred coule si fréquemment sa propre vie dans le moule du récit augustinien : il ne saurait concevoir son passé d'après une autre perspective.

Pierre COURCELLE.

---

69. BERNARD, *In Cant. sermo* XXVI, 4, *PL*, t. CLXXXIII, 905D : « An non mors etiam mihi ? Imo plus mihi, cui utique omni *morte* infelicior *uita* seruata est » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* IV, 6, 11, 13, p. 74 : « *morte* peius eis erat non simul *uiuere* .» BERNARD, *ibid.*, XXVI, 9, *PL*, t. CLXXXIII, 909C : « Adhaesit *anima mea animae illius* et *unam* fecit *de duabus* non consanguinitas, sed unanimitas » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* IV, 6, 11, 27, p. 74 : « Bene quidam dixit de amico suo : ' dimidium animae ' suae. Nam ego sensi *animam meam et animam illius unam* fuisse animam *in duobus* corporibus. » Cf. ci-dessus, p. 170 n. 53.

70. BERNARD, *ibid.*, 909C : « Et dicitur mihi : ' Ne *fleueris* ' ...Affectum meum *confessus* sum et non negaui. Carnalem quis dixerit... » ; cf. AUGUSTIN, *Conf.* IX, 12, 33, 8, p. 235 : « Ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum. Et nunc, Domine, *confiteor* tibi in litteris. Legat qui uolet et interpretetur ut uolet, et si peccatum inuenerit, *fleuisse* me matrem exigua parte horae... »

71. Ms. de Dijon, français, 162 (129), s. XII, f° 49, r° (à propos de *Conf.* VIII, 5, 10, 13, p. 184 : « ex uoluntate peruersa facta est libido... ») : « Concordat huic Bernardus dicens : Voluptas experta libenter repetitur, repetita blanditur, consuetudo ligat, ratio consopitur » ; f° 60, r° (à propos de *Conf.* IX, 12, 32, 22, p. 234 : « Deus creator omnium... ») : « Hymnus sancti Ambrosii, qui cantatur in ordine Cisterciensi priuatis diebus ad uesperas « ; f° 70,r° (à propos de *Conf.* X, 33, 50, 16, p. 277 : « ita fluctuo inter periculum uoluptatis... ») : « Non est tibi fluctuandum, Augustine, sed audi Bernardum : ' Tene medium si non uis perdere modum '. Et Ouidius : ' Inter utrumque tene medio : tutissimus ibis ' (cf. *Metam.*, II, 140 et 137). Vnde statutum est in ordine Cisterciensi ut mediocritas seruetur... » Toutes ces gloses sont inédites, je crois.

72. *Ibid.*, f° 60, v° (à propos de *Conf.* IX, 12, 33, 11, p. 235 : « Si peccatum inuenerit, fleuisse me matrem... ») : « Ad hoc concordat beatus Bernardus XXVI [1] sermone in Canticis canticorum, ubi dulciter plorauit fratrem suum Girardum et dicit quod *non est fletus* eius *infidelitatis signum, sed ditionis* humanae *indicium* ; nam et Christus plorauit cum plorantibus *Lazarum* » '. cf. BERNARD, *In Cantica sermo* XXVI, 12-13, *PL*, t. CLXXXIII, 911C : « Ille (Saluator) fleuit compatiendo et ego patiendo non audeam ? Et certe ad tumulum *Lazari* nec flentes arguit nec a fletu prohibuit, insuper et fleuit cum flentibus : ' Et lacrymatus est, inquit, Iesus. (*Ioh.* XI, 35). Fuerunt lacrymae illae testes profecto naturae, non indices diffidentiae... Sic *nec fletus* utique noster *infidelitatis est signum, sed condicionis indicium.* »

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1954 *(suite)* [1]

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

336. *Augustinus als Denker*, par G.-N. Quispel, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 37-41.

L'A. esquisse (trop) rapidement ce qu'il appelle l'inspiration fondamentale et identique chez Augustin dans sa doctrine de la grâce, sa doctrine de l'illumination et dans sa théologie de l'histoire : le sentiment de la dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu.

337. *Condiciones generales de la filosofia agustiniana*, por Ramiro Florez, dans *Arbor*, t. XXIX, 1954, p. 409-432.

Bref exposé, génétique et synthétique, des principes d'une philosophie de saint Augustin, au cours d'une analyse des étapes de sa vie spirituelle. Les principales références vont à Ch. Boyer, Jolivet, Cayré, Sciacca. L'A. se désolidarise avec M. Bardy, qui écrit : Nous ne dirons pas certes que les *Révisions* condamnent la philosophie comme telle. Elles font plus encore, car elles ne daignent même pas s'en occuper (*Révisions*, Paris, 1950, p. 132).

338. *Aspetti agostiniani del problema del filosofare*, par Maria-Teresa Antonelli, dans *Aug. Magist.*, t. I, p. 335-346.

« Quelle attitude intellectuelle doit prendre celui qui veut être philosophe ? » Tel est « *il problema del filosofare* » que saint Augustin nous aide à résoudre par son attitude propre. Au départ, il donne une vraie importance à son expérience personnelle : désir et intuition de la vérité. Mais il veut dépasser la simple croyance : il cherche l'intelligence. Les vérités qu'il examine lui sont présentées par la *foi* qui excite la réflexion, mais dont le rôle reste extrinsèque. La philosophie commence avec l'acceptation de la raison et elle est le passage de cette « raison » à l'intelligence parfaite.

Ces réflexions assez générales s'inspirent des dialogues philosophiques : *De ordine*, *De quantit. animae*, et aussi *De vera religione*, etc. Elles ne cherchent pas la pensée historique d'Augustin, mais proposent une manière de l'utiliser pour « philosopher ». Voir *August. Magist.*, t. III, p. 74-75, A. Pincherle.

F.-J. T.

---

1. Voir la 1re partie dans Rev. Et. Aug., III, 1957, p. 69 à 97.

339. *Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto del pensare in San Agostino*, par Nunzio Incardona, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 463-475.

L'auteur montre que pour saint Augustin, l'*acte de penser* est un dialogue (d'où la forme des premiers opuscules philosophiques), parce qu'on cherche à entendre et recevoir d'un autre ce qu'on n'a pas : la vérité. Or, en connaissant la vérité, l'esprit se connaît, domine le sensible, et est poussé à contempler son objet dans la sagesse par un mouvement dialectique où le moi sert de pivot, mais tend à se transcender vers l'absolu : c'est l'illumination qui, chez Augustin, mène cette dialectique à bon terme. Elle donnait d'avance la solution des antinomies kantiennes de la raison. Elle est le *fondement théologique* de notre *acte de penser ;* et elle nous en fait sentir *la limite*, car elle nous est donnée comme une grâce ; elle est une solution *mystique* au problème de la vérité. R. Jolivet fait remarquer que cette dernière idée est propre à Incardona : les autres exposés de l'illumination la considèrent comme un fait naturel. Disons que c'est *un* des aspects de la théorie complexe de l'illumination qui se réalise à la fois dans l'ordre naturel et surnaturel. Incardona a le mérite de l'avoir montré, mais ses explications fort abstraites ne sont pas toujours claires. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 173-174, R. Jolivet.

F.-J. T.

340. *Concepto agustiniano de filosofia según la « Ciudad de Dios »*, par Adolfo Muñoz Alonso, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 153-168.

Pages denses et vivantes. On a renoncé aux références de détail ; les textes essentiels sont donnés en note. La substance de l'exposé : sens, rôle et portée d'une authentique philosophie, est extraite de la critique instituée par Augustin à partir du *De civ.*, VIII, des philosophies et des philosophes païens, de Thalès à Platon, à la lumière de la foi-sagesse, s'épanouissant en théologie de l'histoire, sous tendant elle-même une philosophie de l'histoire et une philosophie proprement dite, qui ne peut être que chrétienne. Pages intéressantes aussi sur le platonisme de saint Augustin.

A. D.

341. *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus*, par Ephraem Hendrikx, O.E.S.A., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 285-292.

Tandis que le point de vue de la Bible est concret et synthétique, présentant l'homme, corps et âme, comme un tout, le point de vue de la théologie moderne est plus abstrait, insistant sur les rapports entre chaque âme et Dieu. Plusieurs voient dans la théologie de saint Augustin une orientation vers l'esprit moderne. Hendrikx insiste au contraire sur son esprit biblique, spécialement en deux questions : celle du *péché originel* considéré comme un péché de nature plus que souillure de chaque âme, celle de la *résurrection*, où apparaît l'importance du corps et de l'unité du composé humain. Mais le rôle de cet esprit chrétien qui est réel et important, note avec raison Pincherle, ne peut être précisé sans résoudre le problème de la conversion tel que l'a posé Alfaric ; et il ne faut pas oublier l'influence, elle aussi incontestable, du platonisme. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 82-84, A. Pincherle.

342. *Determinación de la influenzia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustin, Los limites del Platonismo en la filosofia agustiniana*, par Octavio N. Derisi, dans *Sapientia*, (Buenos-Aires), t. IX, 1954, p. 272-287.

Cet article donne un clair résumé de ce qui était déjà connu sur la question : il s'inspire des travaux de Ch. Boyer et de R. Jolivet. Ajoutons qu'on y chercherait en vain ce qui distingue platonisme et néoplatonisme : les éléments originaux de l'un et de l'autre ; l'énoncé du titre et du sous-titre semble même suggérer une identifi-

cation. L'A. marque cependant bien les modifications que la pensée augustinienne sous l'influence de la Révélation, sans doute, apporte à cet ensemble qu'il nomme néoplatonisme.

A. D.

343. *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St Augustine*, par Hilary Armstrong, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 277-283.

On trouve chez Plotin non pas le mot, mais l'idée d'une « matière spirituelle », c'est-à-dire la notion d'une réalité *formable*, même dans le monde intelligible ; c'est le *Noῦs* considéré en soi avant d'être *formé* en se retournant vers l'Un (*IV*e *Enn.*, I, 5 ; III, 8 ; IV, 2). Saint Augustin adopte cette idée et la justifie par la mutabilité même des esprits (*Conf.*, XII). Il décrit cette « matière spirituelle » avec des traits empruntés à Plotin, mais rarement dans les mêmes termes. Sa grande supériorité lui vient de l'idée de création, reçue de la Révélation et approfondie par ses réflexions. Pour lui la matière même spirituelle n'est pas éternelle ; mais tirée du néant dans le temps. Cette étude montre dans un exemple précis comment le platonisme d'Augustin est redressé par la foi catholique. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 89-90, A. Pincherle.

F.-J. T.

344. *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, par Jean Pépin, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 293-306.

Sans vouloir affirmer une dépendance proprement dite, l'auteur met en parallèle des textes d'Augustin avec des citations de philosophes et de Pères : 1. Sur le *corps vêtement de l'âme* : Porphyre, *De abstinentia*, I, 31 et Aug., *Serm.* 37, n. 5-6 ; 2) sur la manière dont les anges revêtent des corps en descendant vers les hommes pour se manifester à eux : Proclus, *In Timacum*, 22, c et Aug, *De Trinit.*, III, 1-3 ; et encore plusieurs textes de Porphyre, spécialement *Epistol. ad Anebonem*, 6 et Aug, *De Genesi ad litt.*, VIII, 25 ; *Enchirid.*, 15-59 ; 3) sur la purification obtenue par le dépouillement du corps comme d'un vêtement : Plotin, *I Enn.*, VI, c.VII, 4-9 et Aug. *Contra Acad.*, I, 8,23. 4) Enfin, sur les *tuniques de peau* dont Dieu revêt Adam et Ève, symbole de la mortalité : Origène, *In Leviticum Homil.*, VI, 2, trad. Rufin et Aug., *De Genesi cont. Manich.*, II, 21-32. Notons avec Pincherle, que ces recherches de détails peuvent aider à comprendre des courants doctrinaux plus importants. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 88-89, A. Pincherle.

F.-J. T.

345. *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes (« Ennéade » 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2)*, par Jean Pépin, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. XXXIV, 1954, p. 373-400.

L'article reproduit avec quelques développements et des notes plus fournies, la *Communication* au XIe Congrès international de philos., *Actes*, vol. XII, p. 137-145. Voir *Bulletin august.*, 1953, n. 80, dans *Rev. des Et. August.*, 1955, I, p. 184.

346. *L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin*, par Jean Rohmer, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 491-498.

Un des aspects les plus importants et les plus originaux de la théorie augustinienne de la sensation est l'intentionnalité qui relie la perception consciente à l'objet externe et garantit sa valeur de vérité. Saint Augustin adopte ainsi une idée stoïcienne, en l'améliorant et en la généralisant. Il décrit cet acte d'intention, avec les stoïciens, comme une émission de lumière qui rejoint l'objet illuminé du dehors

(cette lumière externe étant indispensable) : mais il insiste plus encore sur l'acte volontaire de l'âme qui unit l'image subjective à l'objet visible, de sorte qu'on ne voit directement que l'objet dans l'image, celle-ci n'étant reconnue que par une réflexion subséquente. Ces trois éléments : objet, fonction visuelle, intention, unifiés par l'acte de vision sont une image de la sainte Trinité. L'auteur conclut son exposé, clair et suggestif, en notant l'importance de cette notion d'intentionnalité transmise par saint Augustin à la scolastique et qui, depuis Descartes, a manqué à la psychologie moderne. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 174-175, R. Jolivet.

F.-J. T.

347. *Analyse et sources de la Question « De ideis »*, par Aimé Solignac, S.J., dans *August. Magister*, t. I, p. 307-315.

Après avoir indiqué le caractère et l'ordre général de l'opuscule augustinien *De diversis quaestionibus LXXXIII*, l'auteur présente : A) Une *analyse* de la question 46 *De ideis* qui révèle, dit-il, une « ordonnance scolaire ». La définition étant posée, une 1re partie donne les preuves *analytiques* fondées sur la nature des idées, leurs rapports avec les êtres et l'âme humaine ; une 2e partie donne les preuves *synthétiques* fondées sur Dieu-Créateur. B) Quelles sont les *sources* de cette théorie ? Outre Plotin cité avec raison, il faut très probablement signaler les manuels de philosophie platonicienne qui circulaient aux IVe-Ve siècles, comme l'encyclopédie de C. Celsus (mentionnée plus tard par Augustin dans son *De Haeresibus*, Prol.) et le *Didaskalikos* d'Albinos avec lequel le *De ideis* a des ressemblances.

La discussion du rapport (cf. *Aug. M.*, t. III, p. 100-101) a fait ressortir l'intérêt de ces précisions sur les sources. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 87-88, A. Pincherle.

348. *Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'à priori augustinien*, par Rudolf Allers, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 477-490.

L'auteur attache une grande importance à la notion de « lumière », correspondant à « illumination », mais telle que devait la concevoir saint Augustin avec tous ses contemporains. On y distingue une source lumineuse de même nature que l'objet éclairé et que la faculté visuelle ; et, en plus de ces trois éléments, dans la faculté, un rayon qui jaillit vers l'objet vu au loin. En appliquant ces données à la vision intellectuelle, l'objet, ce sont les vérités éternelles, la source lumineuse, Dieu, la faculté, l'esprit ; et en celui-ci comme rayons lumineux, les principes premiers, innés et *à priori*, comparables à l'à priori kantien. Mais ils sont, pour saint Augustin, un *don surajouté* par Dieu (d'ordre naturel, d'ailleurs) qui ne peut se ramener aux formes kantiennes, pas plus qu'à l'abstraction thomiste. Etant donné que cette antique conception de la lumière est aujourd'hui périmée, l'auteur conclut que la théorie de l'illumination augustinienne est désormais inutilisable et qu'elle n'a plus qu'un intérêt historique. Cet exposé fort critique, au sens péjoratif, a l'avantage, dit R. Jolivet, de ramasser toutes les objections qu'on fait encore à la théorie augustinienne, incitant à un surcroît de recherche. Sa grande faiblesse, ajouterons-nous, est de supposer qu'il faut expliquer l'acte de l'esprit *en fonction* des éléments de la vision *sensible* ; pour saint Augustin au contraire, c'est la *réalité spirituelle* (lumière divine) qui a la priorité, et comme perfection et comme principe d'explication. Voir *Augus. Magist.*, t. III, p. 183-185, R. Jolivet.

F.-J. T.

349. *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, par Viktor Warnach, O.S.B., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 429-449.

Si l'on est d'accord, au sujet de la théorie augustinienne de l'illumination, pour rejeter l'interprétation ontologique et la distinguer du thomisme, plusieurs points

restent en litige, sur son objet, ses modalités. L'auteur se propose d'examiner un aspect : le rapport entre *illumination* et *inspiration* (Einsprechung). Saint Augustin identifie ces deux choses ; car dans l'ordre spirituel, la parole qu'on entend et la lumière qu'on voit se rejoignent : cette lumière est la Vérité qui est le Verbe, c'est-à-dire la Parole de Dieu. Aussi le Verbe nous illumine-t-il en nous enseignant comme Maître intérieur. Cette identification est affirmée en de nombreuses œuvres d'Augustin, depuis ses premières, *De magistro*, *De libero arbitrio*, jusqu'aux grands ouvrages. *De Trinitate*, *De civitate Dei*. De plus, pour que l'âme reçoive la lumière et l'enseignement du Verbe, elle doit y coopérer en se tournant librement vers le Maître. La volonté a un rôle à jouer dans l'illumination. Celle-ci n'est donc pas pure métaphore ; elle désigne une action de Dieu et une réaction précise de l'esprit.

Cette étude, solidement documentée, concentrée sur un aspect spécial du problème, contribuera efficacement à sa pleine solution. Voir *August. Magist*, t.III, p. 177-179, R. Jolivet.

F.-J. T.

350. *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne*, par Herman Somers, S.J., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 451-462.

Pour éclairer la théorie de l'*illumination*, l'auteur considère le thème de l'*image de Dieu* qui l'englobe. L'*origine* de ce thème remonte au mythe sumérien et à la *Genèse*, où Augustin l'a puisé ; mais aussi au platonisme, qui l'associe à celui de la lumière. On observe dans les œuvres de saint Augustin considérées chronologiquement, une élaboration progressive du thème, jusqu'au *De Trinitate* (405-419) où la théorie est achevée. Saint Augustin y commence par l'analyse de l'amour ; l'auteur n'en voit pas bien la raison ; mais il relève, malgré ce début volontariste, le caractère très intellectualiste des recherches augustiniennes. Il expose surtout la principale image, dans l'esprit (mens), et il propose une explication du *De Trinitate* qui reconnaît là deux images : l'une *virtuelle* et permanente dans la substance de l'âme ; l'autre *actuelle* et passagère dans les actes (mémoire, verbe, amour). Or, l'action de Dieu y est si importante que la vraie image est dans la mémoire, la connaissance et l'amour *de Dieu* et non de soi-même. Cette action de Dieu qui se rend présent par son image est le point d'appui de l'illumination, source de nos vérités, et aussi de la grâce, source de notre sainteté.

Cette analyse approfondie met bien en valeur un aspect important de l'illumination augustinienne. Voir *August. Magister.*, t. III, p. 179-182, R. Jolivet.

F.-J. T.

351. *La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum*, par N.-J.-J. Balthazar, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 407-430.

En sous-titre : « Intériorité et Intrinsécisme métaphysique. » L'article veut déceler et formuler en toute rigueur de précision, les constantes métaphysiques de la pensée augustinienne, à partir de l'intériorité, idée centrale et idée force, telle que la révèlent les *Soliloques*. Dès Cassiciacum, Augustin prouve la spiritualité et l'immortalité de l'âme par l'intuition intelligible et intelligente qu'elle possède d'elle-même, dans l'intrinsécisme inconditionné de la vérité à la fois essentielle et existentielle. Effort des plus intéressants d'éclairage et de mises au point métaphysiques, expliquant les mérites, mais aussi les lacunes de la saisie augustinienne, dans la ligne des recherches antérieures du docte professeur de Louvain.

A. D.

352. *San Agustin y la soledad*, par Saturnino Alvarez-Turienzo, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 377-406.

Analyse de l'intériorité augustinienne, en regard du thème contemporain de la solitude athée, hégélienne, nietzschéenne, existentialiste. Augustin présente une conception qui, sans déroger à la solitude antique, objective et téléologique, ascétique et morale, s'inscrit aussi dans la ligne moderne, vitale et psychologique, métaphysique et existentielle, sur le plan personnalité-liberté. L'auteur dégage avec pénétration toutes les convergences, mais surtout l'essentielle divergence des deux positions, l'éloignement du monde et la découverte du moi s'achevant chez Augustin dans la rencontre d'une présence intérieure qui est absolue transcendance, et réalisant conjointement « intériorité objective » et « extériorité subjective ».

A. D.

353. *La « memoria Dei » según San Agustin*, par Lope Cilleruelo, O.E.S.A., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 499-509.

Nous avons ici le plan d'une étude complète sur la *memoria Dei* selon saint Augustin, son *existence*, son *objet*, ses *limites*, sa *nature*. Saint Augustin la présente comme siège des premiers principes et donc comme loi fondamentale de notre vie intellectuelle. Elle porte sur les notions premières, telles que l'ordre, l'unité, la bonté, les lois des nombres, etc., qu'elle garde moins sous forme d'idées que de jugements. Étant permanente, elle se distingue des actes passagers de pensée (*cogitatio*), même si on pense à soi. Elle est comme un instinct spirituel qui nous dispose à trouver Dieu dans notre vie mentale : il faut, pour la saisir, dépasser l'introspection par le raisonnement métaphysique. Elle est le premier élément de l'image de la sainte Trinité en nous. Elle se rattache à l'illumination par les vérités éternelles qu'elle contient. Cette étude très riche, appuyée sur de nombreuses références aux œuvres de saint Augustin, prend la théorie de la mémoire à son terme achevé, non dans sa formation. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 182-183, R. Jolivet.

F.-J. T.

354. *La « memoria sui »*, par Lope Cilleruelo, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 478-492.

Etude systématique du *Cogito* augustinien, soit la *memoria sui*, comme base originale, solide et féconde d'une philosophie critique surmontant tout scepticisme et répondant à la fois aux données anciennes et modernes du problème épistémologique. Il y a priorité de la *memoria sui* même sur la *memoria Dei*, qui se déduit de la précédente avec tout le monde intelligible. L'auteur insiste opportunément sur la comparaison avec le *cogito* cartésien, synthétisant les études récentes, notamment de Boyer, Gilson et Sciacca.

A. D.

355. *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, par Klaus Winkler, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 511-519.

Saint Augustin s'est formé progressivement une idée très originale de la mémoire. Son point de départ est dans la critique des opinions néoplatoniciennes commencée à Cassiciacum dans le *De ordine* : La mémoire y apparaît comme une faculté sensible dont le sage doit apprendre à se passer (l'auteur explique bien en ce sens les métaphores de l'*esclave* et du *pécule* employées dans le *De ordine*). Plus tard et assez vite, Augustin parlera de « mémoire des choses éternelles », et ses réflexions l'amèneront, dans le *De Trinitate*, à une notion plus profonde de la mémoire, non seulement psy-

chologique mais métaphysique. R. Jolivet se demande si cette évolution ne marque pas une discontinuité dans la doctrine ? K. Winkler se contente d'en indiquer clairement les premières étapes. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 175-176, R. Jolivet.

F.-J. T.

356. *Die Entwicklung Augustins ; von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, von Franz Körner, in *Tübinger Theologische Quartalschrift*, t. CXXXIV, 1954, p. 397-447.

Le « développement » de la pensée augustinienne est conduit des premières œuvres jusqu'aux *Confessions* ; aux œuvres suivantes il n'est fait que des allusions, surtout au *De Trinit.* et *Retract.* On trouve dans les premiers essais, des traces de la théorie platonicienne de la *préexistence* des âmes comme base de la *réminiscence*. Mais les textes ne sont ni nombreux ni clairs. Aussi l'auteur s'étend-il sur le deuxième point, traitant de l'origine et des progrès de la théorie de l'illumination (p. 408-445). Sa méthode est d'examiner dans l'ordre chronologique les œuvres qui en parlent (les premiers *Dialogues*, les *quatre-vingt-quatre Quest.*, *De Genesi*, enfin les *Confessions*), analysant et commentant les passages utiles. Il comprend très largement la notion d'*illumination*, et il montre qu'elle est pour Augustin une « rencontre existentielle » dans un effort de vie intérieure, non avec la vérité abstraite, mais avec le Christ, ou le Verbe-Vérité en personne : si bien qu'en se développant, la théorie unit la lumière de la grâce et de la charité à celle de l'esprit et de la vérité. Cet aspect, bien mis en relief, ne manque pas d'intérêt ; dans saint Augustin, il est le fruit d'une méthode synthétique, vivante, orientée vers une spiritualité surnaturelle. Mais par là, on montre surtout la complexité du problème. Resterait par un travail d'analyse, à mettre plus de clarté dans ce qu'on appelle « lumière » ou « illumination » en doctrine augustinienne.

F.-J. T.

357. *L'espace intérieur chez saint Augustin, d'après le livre X des « Confessions »*, par Pierre Blanchard, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 535-542.

Saint Augustin est attiré par l'analyse de l'*espace intérieur*, qu'il décrit comme domaine de la mémoire, mais en insistant sur la spiritualité de l'âme qui exclut tout lieu ou espace au sens propre, corporel. La nature de cet « espace intérieur » pose un problème. Outre l'interprétation *métaphorique*, que semble suggérer le texte des *Confessions*, il y a une interprétation *réaliste* qui, selon P. Blanchard, est postulée par les expériences existentielles d'Augustin et qui permettrait de décrire la vie spirituelle à travers « les catégories complémentaires d'univers, d'espace et de centres intérieurs », en partant d'un « *espace primitif*, champ d'action des mouvements, soit physiques, soit spirituels ». Cette solution réaliste, intéressante, est trop brièvement indiquée et peu claire. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 172-173, R. Jolivet.

F.-J. T.

358. *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, von Endre von Ivanka, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, Jg. 72, 1950, p. 129-176.

L'*évolution* et les *variations* du concept «Apex mentis » sont étudiées dans leur ensemble, depuis les origines païennes en platonisme et stoïcisme jusqu'aux chrétiens, Pères grecs et latins et enfin le moyen âge (XII^{e} siècle). La psychologie augustinienne de l'esprit (mens) est au centre de l'étude, si bien qu'elle en est éclairée sur ce point précis en ses antécédents comme en son influence. La 1re partie, p. 129-147, prend le concept comme *notion platonicienne*, en Platon puis chez les néoplatoniciens. C'est là que se place l'apport de saint Augustin (p. 139-141) : dans le *De Trini-*

tate il conçoit l'âme (mens) en son essence spirituelle comme un sommet dans la création, directement unie à Dieu sous le triple aspect « mémoire », « pensée », « amour » d'où la théorie du platonisme chrétien, qui place au sommet de l'âme une connaissance mystique de Dieu où l'amour joue un grand rôle. La 2e partie, p. 149-160, consacrée au *stoïcisme*, montre que les formules mêmes : « mentis apex, oculus, scintilla, principale, synderesis », etc., sont venues du stoïcisme, où le Logos identifié au feu, constitue aussi chaque âme humaine. Mais les chrétiens, et d'abord saint Augustin, ont donné à la doctrine un sens orthodoxe grâce au spiritualisme platonicien. Cependant au moyen âge (3e partie, p. 160-176), à côté d'une influence évidente d'Augustin, on discerne celle du stoïcisme, par l'intermédiaire d'Origène qui l'a, le premier, assimilé, spécialement dans les trois degrés ou fonctions de l'âme, sens, raison, intelligence (apex mentis, ou selon Hugues de Saint-Victor, oculus carnis, rationis, contemplationis, p. 162), dont la distinction et la subordination sont beaucoup plus accusées que dans la théorie augustinienne de l'âme image de Dieu. — Cette étude, riche et documentée, est exposée avec ordre et méthode, mais le souci de la précision rend la langue assez laborieuse.

F.-J. T.

359. « *Philosophia cordis* » *bei Augustinus*, par Anton Maxsein, dans *August. Magist.*, t. I, p. 357-371.

La notion de « *cœur* » tient dans l'œuvre de saint Augustin une place assez importante pour constituer le centre d'une philosophie. Considéré comme principe de vie corporelle, le cœur apparaît comme le lieu de jonction de l'âme et du corps ; il touche ainsi un point important de la philosophie de l'homme. Au sens spirituel, il désigne la faculté de penser (*mens* et *cor* se rejoignent en saint Augustin) ; il appartient même aux purs esprits. C'est en lui que l'on conçoit Dieu. Enfin, le cœur est mis en rapport avec d'autres facultés, comme la mémoire, le désir, l'intuition mystique.

On peut donc, conclut l'auteur, découvrir en saint Augustin une « philosophia cordis », et il en donne pour finir, un plan détaillé en quatorze points (p. 368-371).

F.-J. T.

360. *Trinité et unité de l'esprit*, par Michele-Frederico Sciacca, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 521-533.

Pour être l'image de la Trinité, notre esprit (mens) doit présenter trois aspects qui ne font qu'un, bien que distincts. Saint Augustin les trouve par une analyse rationnelle qui a en soi une valeur philosophique. M. F. Sciacca expose abondamment cette analyse où dans notre pensée concrète des *oppositions relatives* distinguent trois termes : l'*origine* de la pensée (memoria), l'*acte* (verbum) et l'*amour* qui les relie, tout en maintenant leur unité et identité substantielle. Il rappelle les comparaisons qui insistent sur cette unité : celle des trois liquides qui forment « una potatio », celle des trois anneaux faits d'un seul et même or. Il y a là, conclut-il, un exemple de philosophie chrétienne : Augustin y développe une métaphysique profonde de l'âme et y trouve aussi le *sens de la vie*, car l'âme comme image de Dieu, est faite pour Dieu et pour trouver en lui sa béatitude. Cette conclusion donne son vrai sens à cette remarquable analyse. La « métaphysique » augustinienne de l'âme n'est pas abstraite, mais vitale et orientée vers le problème de la destinée. Au point de vue de l'essence de l'âme et de ses facultés spirituelles, il reste des problèmes à résoudre que l'auteur n'a pas abordés. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 175, R. Jolivet.

— Article reproduit dans *Filosofia*, t. V, 1954, p. 215-228, sous le titre : *Trinità ed unità della mente in S. Agostino.*

F.-J. T.

361. *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en santo Tomas de Aquino*, par Alberto Caturelli, Universidad de Cordoba (Argentina) Instituto de Metafisica, 1954, 23 × 17, 67 p.

Les deux parties de l'ouvrage, l'une consacrée à saint Augustin (p. 11-29), l'autre à saint Thomas (p. 35-63) en indiquent bien le sens : montrer l'accord des deux docteurs sur la théorie de la connaissance, en analysant le problème précis du « Maître » : Un homme peut-il vraiment enseigner la vérité à un autre ? Le mérite et la valeur du travail sont dans sa méthode analytique et objective qui se réfère abondamment aux textes (cités en note), d'une part, du *De magistro*, *De libero arbitrio*, *De Trinitate* où saint Augustin montre que Dieu seul est Maître de vérité ; d'autre part, du *De veritate*, q. 11., *Sum. theolog.*, I, q. 117 où saint Thomas garde l'essentiel de la doctrine augustinienne mais dans un climat aristotélicien qui transforme la théorie de l'illumination. Bonne comparaison, riche en citations bien choisies, où l'apport de saint Thomas est clairement marqué, ainsi que son augustinisme nuancé.

La position thomiste est également étudiée d'après d'autres œuvres (*In sentent.*, *Contra Gentiles*, etc.) comme intermédiaire entre Avicenne et Platon (p. 43-58). De même une comparaison est esquissée entre saint Augustin et saint Bonaventure (p. 29-35), trop rapide : les textes cités soulèvent des problèmes qui mériteraient plus ample examen. Cf. *Sapienza*, t. VIII, 1955, p. 639, A. Perotte.

F.-J. T.

362. *Fundamentos de la realidad en San Agustin*, par Manuel Gonzalo Casas, dans *Sapientia* (Buenos-Aires), t. IX, 1954, p. 288-294.

Cet article est, d'après l'A., un simple commentaire, enrichi de textes augustiniens, de l'*Introduction à l'étude de saint Augustin* publiée par E. Gilson.

363. *The Augustinian Proof for God's Existence and the Thomistic Fourth Way*, par Gérard Esser, dans *Proceedings of The American Philosophical Association*, vol. XXVIII, *The Existence and Nature of God*, Washington, 1954, p. 194-207 ; *Commentary*, par Robert F. Harvanek, p. 207-212.

G. Esser reprend le problème de l'existence de Dieu ; il cite plusieurs textes : *De libero arbitrio*, II ; *De doctrina christiana*, I, 7 ; *De Trinitate*, VIII, 34 ; *De civitate Dei*, VIII, 6 ; *In psalm.* 26, n. 8, pour montrer la valeur de l'argumentation augustinienne, où il voit une forme de la 4e voie de saint Thomas. Le commentateur R. Harvanek loue la méthode directe de l'exposé, mais fait des réserves sur le sens de la preuve, qui n'est peut-être pas le même pour les deux docteurs, l'un platonicien, l'autre aristotélicien.

F.-J. T.

364. *Invalid Proofs for God's existence*, par Vernon J. Bourke, dans *Proceedings of The American Philosophical Association*, vol. XXVIII, *The Existence and Nature of God*, Washington, 1954, p. 36-49.

L'A. parle des preuves non valables de l'existence de Dieu : il signale celle de saint Augustin comme telle (p. 40). Elle a le tort, d'après lui, de se baser sur l'expérience directe de l'âme, que nous n'avons pas, et sur les « jugements universels ou vérités éternelles », qui sont explicables en dehors de Dieu. Critique trop succincte pour être définitive (voir une réfutation, par ex., dans F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*).

F.-J. T.

365. *Dialecticidad de la naturaleza humana y su problematica esencial en el pensamiento de San Agustin*, par Michele-Frederico Sciacca, dans *Sapientia* (Buenos-Aires), t. IX, 1954, p. 246-253.

Le point de départ de la réflexion d'Augustin, exprimé dans le « *Fecisti nos ad Te* » (*Confess.*, l. I, 1), est l'orientation de l'homme vers Dieu, qui, dans l'ordre ontologique est une aspiration vers un achèvement, qui dépasse et les forces propres de l'homme et l'ordre de sa nature, dans l'ordre psychologique occasionne une inquiétude dite irrémédiable sans l'intervention de Dieu même. D'où le motif : nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit (*De civit. Dei*, l. XIX, 1, 3). L'A. va jusqu'à dire que la nature de l'homme est « dialectique », « discours » sans fin, toujours ouvert, car pour l'achever, l'homme n'en a pas la puissance. Evidemment ici se pose à Augustin un imposant ensemble de problèmes philosophiques et théologiques. L'A. en énumère et en enchaîne dix, qui, théoriques, aboutissent à une morale. Celle-ci réclame l'intervention de Dieu, la grâce. L'A. signale comme une erreur, fréquemment commise dans l'interprétation de la philosophie augustinienne, d'affirmer qu'Augustin finalement en appelle à la révélation et non aux moyens et méthodes naturelles et normales d'investigation. Cependant, dans l'exposé de l'A. il est difficile de faire le départ nécessaire entre l'ordre ontologique et psychologique et, ce qui est plus grave, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. L'A. dispose d'une pensée subtile et d'un style nuancé — très augustinien — mais cette subtilité nuancée risque d'échapper à la masse des lecteurs.

A. de V.

366. *Spiritualité et immortalité de l'âme chez saint Augustin*, par Gérard Verbeke, dans *Aug. Magist.*, t. I, p. 329-334.

Il s'agit ici de la *source plotinienne* de deux textes de saint Augustin. 1. Au liv. X du *De Trinitate*, il montre comment l'âme spirituelle, de droit, se connaît elle-même ; aussi, pour saisir sa nature, doit-elle se *discerner* du sensible ; alors, elle se voit d'une connaissance certaine. Tout cela, montre Verbeke, se retrouve en Plotin, *V*e *Enn.*, t. I. 2. Les *Soliloques* et le *De immortalitate animae* prouvent l'immortalité de l'âme par la présence en elle des Vérités éternelles. C'est encore en Plotin, *IV*e *Enn.*, t. VII, 8 qu'on retrouve les mêmes considérations. L'auteur en conclut que le traité *De immortalitate animae* de Plotin devait être traduit en latin, fin ive siècle ; et qu'il faisait partie des *Libri platonici* lus par Augustin au moment de sa conversion. Voir, t. III, p. 90-91, A. Pincherle.

F.-J. T.

367. *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, par Charles Couturier, S.J., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 543-550.

Saint Augustin définit d'abord l'homme avec des formules platoniciennes qui suggèrent l'union accidentelle entre le corps et l'âme, et s'il emploie la formule aristotélicienne il l'explique selon Platon. Mais, avec la tradition chrétienne, il insiste aussi et de plus en plus, sur l'unité de nature en l'homme et reconnaît l' « appétit naturel » de l'âme pour son corps. Il semble aussi identifier la nature de l'ange et celle de l'âme humaine, parce que celle-ci, en raison de son « sommet » (mens ou *νοῦς*) rejoint les anges qui, à leur tour, bien qu'immortels, ont des corps éthérés. Fidèle à ce point de vue très platonicien, où corps et âme sont chacun des substances distinctes, Augustin l'a pourtant corrigé par son expérience de l'unité naturelle de l'homme. Pour l'expliquer, il a passé de l'idée plotinienne où le corps est l'instrument de l'âme, à une analogie chrétienne où il y a entre corps et âme en l'homme, la même

unité et distinction qu'en Jésus-Christ entre l'homme et le Verbe : il s'agit d'union hypostatique de deux substances en une seule personne.

Cette étude appuyée sur de nombreuses références, semble bien déterminer la position augustinienne en ce problème en lui gardant sa valeur propre, distincte de l'hylémorphisme. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 171-172, R. Jolivet.

F.-J. T.

368. *Puntos para una antropologia agustiniana*, par Ramiro Florez, O.S.A., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 551-557.

Au-delà des définitions abstraites, saint Augustin pose le problème « existentiel » de l'homme ; le mystère de la condition humaine avec ses ressources, ses faiblesses, sa destinée. La méthode qu'il emploie est celle de la réflexion devant Dieu, une introspection aidée de prière. Il découvre à la *racine* du mystère de l'homme, deux forces opposées : l'aspiration vers Dieu intimement présent et qui appelle l'âme ; le poids du péché manifesté par les défauts, l'orgueil, l'égoïsme, l'avarice... L'homme est entre les deux un « devenir » plus qu'un « être », obligé de choisir un but et d'y tendre. La vie est cette lutte entre la plénitude d'être du bien et le moins-être du péché. Ainsi chez saint Augustin, l'ontologie est conditionnée par la morale, et la psychologie par l'ascèse. L'homme ne se comprend que par Dieu, car il n'*est* pleinement qu'en s'unissant à Dieu. Ces traits ainsi recueillis avec de nombreuses références, montrent bien l'originalité de la doctrine augustinienne sur l'homme. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 171, R. Jolivet.

F.-J. T.

369. *Augustinus' Mens-beeld*, par I. Wilderbeek, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus* 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustinaniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 55-66.

L'A. cherche chez saint Augustin la réponse à la question concrète : Qu'est-ce que l'homme ? Il n'apporte pas de points de vue proprement nouveaux, mais il réussit, grâce à la citation de nombreux textes, et aussi à son tempérament augustinien, à nous faire revivre l'angoisse salutaire de la condition humaine.

370. *La persona umana nel pensiero di sant' Agostino*, par Pasquale Palmeri, in *Studia Patavina*, I, n. 3, 1954, p. 370-399.

L'article donne d'abord un court aperçu de ce qu'est l'*être*, le *connaître*, l'*amour*, d'après les diverses œuvres de saint Augustin (p. 370-378). Puis il étudie l'image psychologique de la Sainte Trinité en nous (p. 379-395) d'après le *De Trinitate* complété par *De civit. Dei*, XI, 26. Tandis que les premières remarques restaient dans le vague, on voit mieux apparaître en cette partie centrale, le sens de la « personne humaine », placée dans la conscience que nous prenons de notre vie spirituelle comme image de Dieu et comme participation à sa vie. Un dernier paragraphe, p. 396-399, intitulé « *Valeur métahistorique de l'homme* » parle de l'épanouissement de la personne humaine dans la *Cité de Dieu*, éternelle au ciel. L'étude comporte de bonnes analyses de la pensée augustinienne ; mais la méthode d'exposition du sujet choisi n'est pas claire. En terminant on se demande ce qu'est la personne humaine pour saint Augustin : au lieu de l'expliquer, l'auteur l'a seulement suggéré à l'aide de quelques textes analysés.

F.-J. T.

371. *Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus*, von Richard Schwarz, dans *Philosophisches Jahrbuch* der Görres-Gesellschaft, Festschrift für Hans Meyer, t. LXIII, 1955, p. 323-360.

Le problème des rapports du corps et de l'âme dans l'homme est ici étudié sous tous ses aspects riches et complexes. Augustin considère l'homme vivant tel qu'il en fait l'expérience en sa conscience, mais aussi tel que la foi le lui montre et tel que les philosophes, stoïciens et platoniciens surtout, en parlent. Dans l'ordre philosophique, il affirme la nécessité des deux parties pour former la nature humaine, le corps et l'âme, celle-ci étant conçue comme un intermédiaire entre Dieu et la matière ; et, selon les exigences de l'ordre et de la hiérarchie des valeurs, sa nature est d'animer le corps pour l'orienter vers Dieu. L'explication de l'unité de ces deux substances, qui restera toujours un mystère pour Augustin, s'oriente, par comparaison avec Jésus-Christ, vers la théorie de l'unité d'une même personne dans la distinction des natures. Mais la pensée d'Augustin est plus large : il voit l'homme créé par Dieu dans l'harmonie parfaite de l'âme et du corps au paradis, destiné à la retrouver après la résurrection générale ; et il interprète en sa vie actuelle, les préceptes de philosophie morale (ascétisme stoïcien spécialement), comme la lutte nécessaire contre la concupiscence. Il y a là, conclut l'auteur, une vraie synthèse doctrinale, mais sans rien de systématique : les divers courants y sont reconnaissables. — Étude objective, bien documentée, renvoyant non seulement aux textes augustiniens, mais à de nombreux ouvrages faits par de bons auteurs (surtout allemands) sur les sujets abordés dans l'article.

F.-J. T.

372. *La teoria agustiniana de « los dos amores » en su dimension antropológica*, par Ramiro Florez, dans *Giornale di Metafisica*, IV, 4-5, 1954, p. 505-515.

Histoire du monde et histoire de l'individu, philosophie de l'histoire et philosophie de la personne s'éclairent conjointement pour Augustin à la lumière de sa conversion. La théorie des deux amours soustend l'un et l'autre. Elaborée en deux temps, le converti ayant dû surmonter le dualisme manichéen, puis le dualisme platonicien, elle dégage une conception originale de l'homme, comme « pondus amoris », susceptible de diverger en « amor charitatis » et en « amor cupiditatis », le véritable dualisme existentiel étant celui qui résulte de la distension interne du péché.

A. D.

373. *Science et Sagesse dans la « Cité de Dieu »*, par François-Joseph Thonnard, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 511-525.

Le mot « science », dans la langue nullement technique du *De civitate*, embrasse : connaissance de Dieu et connaissance du monde, vérités de raison et vérités d'expérience. « Sagesse » désigne soit la vraie , soit la fausse sagesse ; elle se réalise de manières différentes en Dieu, dans les anges et dans les hommes. C'est la thèse de la *Cité de Dieu* qu'il n'y a pas de sagesse purement naturelle. L'œuvre se situe dans la ligne d'une sagesse : œuvre géniale de la sagesse chrétienne ; soit théologie, soit philosophie chrétienne de l'histoire, servie par toutes les sciences qu'un lettré du v[e] s. pouvait posséder, principalement l'histoire profane et sacrée.

A. D.

374. *San Agustin y la filosofia nueva*, par Angel-C. Vega, O.E.S.A., dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 389-402.

I. La philosophie pour saint Augustin, est l'*amour de la sagesse ;* c'est pourquoi elle réalise l'équilibre entre l'intelligence et le cœur. C'est pourquoi aussi elle dépasse

la science des choses périssables et sensibles et s'élève jusqu'au monde intelligible.

2. Cette ascension a trois étapes : *a*) l'*illumination* qui exprime sous forme d'image l'influence divine sur l'esprit : c'est la doctrine scolastique de la motion créatrice de Dieu, mais décrite avec plus de vie et de chaleur ; *b*) La *purification*, théorie platonicienne christianisée ; elle est très exigente et un peu dure pour les modernes, mais indispensable ; *c*) *L'amour* qui est la grande force pour éloigner les obstacles et conquérir la vérité.

Une telle philosophie, conclut l'auteur, répond excellemment au spiritualisme dont a besoin notre temps. — Réflexions assez générales, mais suggestives. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 73-74, A. Pincherle.

F.-J. T.

375. *Formalismo agostiniano*, par Mario Nicolodi, dans *August. Magist.*, t. I, p. 373-379.

Saint Augustin dans sa philosophie, part d'un fait d'expérience intime : l'intuition du moi et de sa pensée qui saisit la vérité. Cependant, pour monter vers Dieu, il considère la vérité du point de vue *formel* (selon son universalité, son éternité, sa nécessité). Un autre philosophe, H. Bergson, adhère aussi au *formalisme* en prenant le *temps* comme absolu, identique à l'esprit. Saint Augustin le corrige en considérant le temps *dans* l'esprit et comme une créature. Ces considérations sont intéressantes ; mais ce que l'auteur entend par *formalisme* n'est pas très clair.

F.-J. T.

376. *Verdad y certeza en san Agustin*, par Octavio-Nicolás Derisi, dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXVI, 1954, p. 323-341.

Saint Augustin a consacré sa vie entière à la recherche de la Vérité, dont la possession était pour lui la béatitude. Après avoir été tenté par le doute, il a résolu le problème en deux étapes : 1° Dans le *Contra Academicos*, il réfute les sceptiques par l'absurde, et il découvre dans sa pensée le monde des Vérités éternelles et indubitables : c'est le *Cogito* augustinien, proche mais distinct du *Cogito* cartésien ; 2° il trouve le fondement dernier de notre vérité, dans la Vérité divine, lumière de notre intelligence. D'où la preuve de l'existence de Dieu du *De libero arbitrio :* preuve très valable, grâce au principe de participation mais très différente des preuves thomistes fondées sur la causalité efficiente, à partir du monde sensible.

Simple vue d'ensemble de la première étape de la philosophie augustinienne, clairement exposée, fondée sur les textes, mais où certaines concordances avec le thomisme sont plutôt affirmées que prouvées.

F.-J. T.

377. *Der Ausgang vom Selbstbewusstsein bei Augustinus und bei Descartes*, von Dr. Jakob Obersteiner, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. CII, 1954, p. 277-288.

L'A. nie la dépendance directe entre Descartes et Augustin ; il y a bien plusieurs points de contact entre la pensée de l'un et de l'autre, mais Descartes semble bien être original, même là où il s'approche le plus d'Augustin. Le titre de l'article ferait supposer que l'A. veuille traiter de la « conscience de soi ». Les sous-titres spécifient qu'il veut parler de la « certitude de la connaissance de soi » chez Augustin et chez Descartes et cela au sujet du *Cogito ergo sum*. La comparaison établie par l'A. est claire ; elle n'apporte cependant rien que nous ne sachions déjà.

A. de V.

378. *Existencialismo en San Agustin*, par José-Rubén Sanabria, dans *Sapientia* (Buenos-Aires), t. IX, 1954, p. 103-111.

L'A. distingue un existentialisme-système, qui serait fondamentalement irrationnel, et un existentialisme-méthode, analyse phénoménologique de la condition humaine dans ses aspects d'intériorité, de temporalité, d'angoisse, d'abandon et de mort. Il nie chez saint Augustin tout existentialisme-système ; il admet chez lui un existentialisme-méthode et analyse sommairement, pour le prouver, l'intériorité, la temporalité et l'angoisse chez saint Augustin. Il a le mérite de grouper un ensemble de textes significatifs, presque tous empruntés aux *Confessions*.

A. D.

379. *Eternité et création dans les derniers livres des « Confessions »*, par Charles Boyer, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 441-448.

Recueillir dans leur jaillissement les pensées qui s'élèvent dans l'esprit d'Augustin, tandis qu'il médite la Bible, au cours des trois derniers livres des *Confessions* : c'est le propos de l'article, après avoir dit sa manière très simple de les rattacher aux neuf premiers livres. Et c'est la notion d'éternité qui est le foyer lumineux et mystérieux d'où s'éclaire la création dans les contemplations de ces trois livres.

A. D.

380. *Le problème du temps dans les « Confessions » et dans « La Cité de Dieu »*, par J. Chaix-Ruy, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, p. 464-477.

« Perception et mesure du temps », « structure ontologique du temps », sont deux problèmes posés et résolus par Augustin avec une maîtrise jamais égalée. L'auteur l'expose en une pénétrante analyse. Dans l'individu, l'antinomie existentielle que traduit le temps n'est surmontée que dans la pensée, référence à l' « Être », qui atteint une véritable extra-temporalité. Au plan de l'histoire, Augustin, dans la Cité, découvre l'intelligibilité définitive dans la détermination des structures et des rythmes temporels variés dans lesquels prend place notre temps déchu. — Pages suggestives qui culminent dans la confrontation du temps de l'Histoire avec les autres niveaux de temporalité, qu'Augustin a si étonnamment prospectés.

A. D.

381. *Temporalidad y tiempo en la « Ciudad de Dios »*, par Ramiro Florez, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 169-185.

C'est une vue d'ensemble, avec citation des grands textes classiques, de la conception qui sous-tend tout le *De civitate*, résolvant les plus graves problèmes historiques. cosmologiques et métaphysiques. Trois articulations majeures du temps, création, chute, incarnation, déterminent trois niveaux génériques de temporalité dont l'auteur expose les caractéristiques et la portée théologique et philosophique.

A. D.

382. *Kommentar zu der Frage des Messens der Zeit bei Augustinus*, par Yriö Reenpää dans *Ajatus*, t. XVII, 1952 (In Memoriam Erik Gustaf Ahlmann), p. 165-169.

Dans cet article, l'auteur donne une interprétation du passage des *Confessions* (XI, 18 ss) sur la mesure intérieure du temps. Il cite le texte d'après Thimme (trad. allde et comm. Zurich 1950). Se servant des catégories kantiennes l'auteur distingue à l'intérieur de la notion du temps comme objet *a priori* « anschauliche extensionale Zeit » et « begriffliche intensionale Zeit ». La première ne se présentant qu'en forme

contractée dans le moment de l'expérience, le problème est de savoir comment la mesurer. Puisque saint Augustin parle de la présence du temps dans la mémoire, il s'agit bien d'une mesure du temps par lui-même (Eigenmessen — contre toutes formes de Fremdmessen, dérivées de l'expérience). Le caractère ponctuel du moment-présent fait cependant que « das Messen ist... hierbei nicht wirklich... sondern begrifflich ». L'auteur reproche à Thimme de parler de l'existence d'un courant du temps et de ne pas avoir vu que saint Augustin distingue tant Eigenmessen et Fremdmessen que mesure réelle du temps étendu et mesure conceptuelle.

Pierre FRAENKEL.

383. *Il problema agostiniano dell'azione*, par Alberto VECCHI, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 559-567.

L'action prise en sa généralité a son point de départ dans la « bonne volonté ». Celle-ci a pour règle la « conformité à l'ordre », le règne de la raison. Mais saint Augustin corrige cette doctrine stoïcienne en ramenant cet ordre aux lois de l'amour et de la charité. L'action pose un problème par la béatitude où elle tend. La réponse, selon l'évêque d'Hippone, est donnée personnellement à chacun par la parole du « Verbe intérieur », de Dieu qui vit en nous. Mais l'âme doit vaincre l'obstacle des mauvaises habitudes qui viennent de la concupiscence, fruit du péché, et entraînent une grande faiblesse de volonté. Le moyen de vaincre est la force de la charité, selon la définition : omnis virtus est ordo amoris ; et il s'agit de l'amour qui est la charité ou l'amour de Dieu et qui conduit l'action à la contemplation. Voir *Augst. Magist.*, t. III, p. 170, R. Jolivet.

F.-J. T.

384. *Influência e metamorfoses da « Cidade de Deus » de Aurélio Agostinho*, par Leonardo VAN ACKER, dans *Revista Brasileira de Filosofia*, t. IV, 1954, p. 501-519.

L'article est un résumé-commentaire de deux études récentes sur la *Cité de Dieu* : E. HENDRIKX : *Een visie van sint Augustinus : De civitate Dei*, dans L.-J. ROGIER, *De Zin der Geschiedenis voor Geloof en Rede*, Winants, Heerlen, s.d. et E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain, 1952, Cf. *Bulletin Augustinien pour* 1952, dans *Année Théol. Aug.*, XIII, 1953, p. 385, n. 551. L'A. ajoute quelques observations critiques à l'endroit de l'ouvrage de Gilson sur les rapports du spirituel et du temporel et les rapports de l'Église avec un éventuel État mondial.

A. D.

385. *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, par H.-X. ARQUILLIÈRE, dans *Augustinus Magister*, II, p. 991-1001.

L'auteur résume ici les développements de son ouvrage : *L'Augustinisme politique* (Vrin, 1934) pour en préciser le sens. Une des caractéristiques de l'augustinisme en général est la tendance à unir étroitement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Cette tendance se retrouve en politique ; mais elle n'empêche pas saint Augustin lui-même de reconnaître à l'État une autorité propre fondée sur le droit naturel. Or en se développant, et sous la pression des circonstances, elle engendra au moyen âge la conception du chef d'État chargé d'abord du bien spirituel des citoyens, comme « ministre » de l'Église. Telle fut l'idée de Charlemagne qui la réalisa à la satisfaction de tous. Après lui, les fautes de ses successeurs amèneront les papes à prendre à leur tour la tête du gouvernement des peuples chrétiens d'Occident dans l'ordre non seulement spirituel, mais politique, comme juges des rois et des empereurs. L'auteur a voulu appeler « augustinisme politique » cette fusion des deux pouvoirs, spirituel et temporel, — tout en marquant explicitement que la pensée même d'Augustin

y est déformée, — parce que ce puissant courant d'idées dérive en fait de saint Augustin et témoigne de son extraordinaire influence. L'évolution historique, conclut-il, a remis en lumière la valeur de l'État en son domaine ; mais les circonstances politiques du moyen âge pouvaient rendre légitime alors une autre conception. Surtout il faut noter la continuité de la doctrine et de l'action de l'Église qui s'est toujours mise d'abord sur le plan religieux et spirituel et n'a jamais revendiqué la primauté qu'à ce point de vue.

F.-J. T.

386. *Augustinus - Schöpfer einer Staatslehre* ? von Johannes Spörl, in *Historisches Jahrbuch*, Jg. 74, 1954, p. 62-78.

L'auteur caractérise d'abord la *Cité de Dieu*, montrant fort bien sa complexité : c'est le génie très riche d'Augustin qui s'y reflète et sur un fond apologétique suggère nombre d'idées historiques, théologiques, philosophiques, politiques, et en divers sens : « les contradictions n'y manquent pas », dit même l'auteur, non sans exagération. Mais il a bien saisi le sens mystique des « deux cités » et leur tendance constante à se concrétiser en des sociétés existantes (l'Église et l'État romain), parce qu'Augustin s'intéresse avant tout aux réalités, soit dans le passé, soit dans le présent. Pour savoir s'il y a chez lui « une théorie de l'État », il faudrait donc interroger non seulement la *Cité de Dieu*, mais les autres écrits, surtout contre les donatistes. D'où l'on conclut justement : Si la *Cité de Dieu* ne développe pas méthodiquement cette théorie, elle en contient les éléments, spécialement en définissant l'État d'après Cicéron, en décrivant les vertus des premiers romains, en parlant au XIX^e^ livre de la paix sociale et des rapports entre Église et État. On signale enfin la grande influence de ces idées sur la politique du moyen âge dont l'interprétation, bien qu'inexacte, a pu être occasionnée par la richesse parfois ambiguë des réflexions augustiniennes. Notons deux références à rectifier : p. 67, ligne 15, il faut lire non pas XV, c. 1, mais XIV, ch. xxvii, et p. 75, ligne 24, non pas XI, 15 mais XIX, 15.

F.-J. T.

387. *Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins*, par Hans-Joachim Diesner, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1954, 21 × 15, 124 p.

Après une introduction historique (p. 12-23) l'auteur examine la doctrine sociale de saint Augustin, d'abord sur le *travail*, la *propriété*, les rapports entre riches et pauvres, en général et dans des cas particuliers, spécialement celui de l'esclavage ; puis, dans la lutte contre le donatisme, où se multipliaient les désordres sociaux des circoncellions ; enfin dans les rapports avec les autorités civiles et militaires dont Augustin demandait souvent la coopération pour le bien de l'Église. Une bonne bibliographie, p. 116-123 indique les ouvrages spéciaux sur le sujet, auxquels l'A. se réfère souvent. Quant à la position sociale d'Augustin, il la juge trop conservatrice, favorable au *statu quo*, comptant sur l'autorité de l'Empire romain pour réaliser son idéal de *paix*, prêchant la résignation aux esclaves et aux pauvres au lieu de songer à une transformation sociale en leur faveur. Cependant il note aussi le point de vue *pastoral* et *ascétique* où se met de préférence Augustin et auquel, dirons-nous, il aurait dû accorder plus d'importance pour porter un jugement équitable. L'ouvrage est par ailleurs riche en renseignements et références précises. C. R. *Theolog. Literaturzeitung*, t. LXXXI, 1956, p. 45-47. R. Lorenz.

F.-J. T.

388. *De betekenis van Augustinus' « De civitate Dei » voor Kerk en Staat*, par E. Hendrikx, p. 7-20, dans *Augustinus*. Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 November 1954. Coll. « Scripta academica Groningana », J.-B. Wolters, Groningen. Djakarta, 1954, 24 × 16, 42 p.

L'A. étudie le sens donné par saint Augustin aux deux cités, celle de Dieu et celle du diable et leurs relations mutuelles. Il faut, dit-il justement, s'en rapporter pour bien les comprendre, à la théologie augustinienne de la grâce, et non pas, comme on l'a fait parfois, invoquer l'influence du platonisme ou du manichéisme. Les deux cités, telles que les définit Augustin, ne se réalisent pleinement qu'après le jugement dernier ; elles sont mélangées ici-bas, distinctes en droit, mais réagissant l'une sur l'autre. L'explication du R. P. Hendrikx est pénétrante et très éclairante.

F.-J. T.

389. *Perspectiva ética de la « Ciudad de Dios »*, par Juan Zaragüeta, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 385-311.

A partir du principe fondamental de la hiérarchie des êtres, un fait initial commande toute la conception et l'organisation de l'œuvre, le péché originel, comme coulpe de l'homme et châtiment imposé par Dieu : le drame de la chute fait le drame de l'histoire et départage deux destins et deux cités. L'article est tissé de citations du *De civitate*. En conclusion, l'auteur avance son opinion sur la vraie nature de l'œuvre : une théologie plutôt qu'une philosophie de l'histoire, mais enveloppant historiographie, historiologie et historiosophie.

A. D.

390. *La idea de justicia de Hesiodo a San Agustin*, par Friedrich Klinger, dans *Revista de Estudios Politicos*, t. XLIX, 1953, p. 23-36.

L'enquête s'en tient aux quatre articulations majeures de la période étudiée : Hesiode (*Les travaux et les jours*), Platon (*La République*), Cicéron (*De Republica*) et Augustin (*De civitate Dei*). En s'inscrivant à la fois dans la ligne de la *Diké* d'Hésiode et dans celle du *Droit-Justice* de Platon et de Cicéron, la justice augustinienne, non seulement recueille le meilleur de l'héritage gréco-romain, mais, en l'adaptant à la communauté supra-terrestre, a su le dépasser et l'achever. L'absence totale de références textuelles et bibliographiques ne permet pas au lecteur de contrôler ni l'originalité ni l'objectivité de l'exposé.

A. D.

391. *Geschichte des Naturrechtes*, Band I Altertum und Frühmittelalter, par Felix Flückiger, evangelischer Verlag, AG., Zollikon-Zürich, 1954, 23 × 17, 475 p.

Dans cette vaste *Histoire de l'idée du droit en Europe, dans l'Antiquité et au Moyen Age* (sous-titre), on trouve des renseignements riches et précis concernant les conceptions du *droit naturel* depuis Homère jusqu'à Thomas d'Aquin, en passant par les philosophes grecs, les juristes romains, les Pères de l'Église et les premiers scolastiques.

Saint Augustin est étudié p. 377-387. Mais quelle idée se fait-il de la *nature* ? c'est le problème essentiel qui est examiné. Dans les premiers ouvrages, sous l'influence de Plotin, la loi apparaît comme la traduction de l'ordre des essences qui subsistent dans les Idées divines. On trouve même des textes où sont reprises les définitions de Cicéron sur la loi naturelle. Mais dans la suite, c'est l'idée biblique qui prédomine. La nature de l'homme est celle que Dieu a créée en Adam, exempte de péché et de

mort. Il n'y a plus de distinction entre nature et surnature, et, au lieu d'une loi impersonnelle, c'est la Volonté libre et amoureuse de Dieu qui règle la conduite des hommes et des sociétés. L'auteur cite plusieurs textes de la *Cité de Dieu* qui affirment nettement cet aspect surnaturel de la conception augustinienne. Cependant, s'il note très objectivement les nuances de la pensée d'Augustin, il semble exagérer l'opposition entre les deux notions de la loi ; le point de vue chrétien qui prédomine dans les derniers ouvrages, laisse sa valeur au *droit naturel* (au sens moderne) que saint Augustin, bien compris, n'exclut nulle part. C.R. dans *Bulletin de théo. anc. et méd.*, t. VII, nº 896.

F.-J. T.

392. *Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie*, par Johannes Hessen, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 411-416.

La *valeur éternelle* et toujours actuelle de la philosophie augustinienne consiste à corriger la philosophie aristotélico-thomiste, en un sens plus en harmonie avec l'esprit moderne. Le monde idéal placé en Dieu en est le centre comme chez Descartes, Malebranche, Lotz, Hartmann. Il est objet d'intuition (non d'abstraction) ; on y rejoint la théorie des valeurs, spécialement en définissant le bien par l'amour de l'ordre que Dieu garantit, au lieu de le ramener à l'être comme l'aristotélisme. Cette correction vaut surtout pour la connaissance religieuse, qui doit se concevoir sur le plan du contact interne et direct avec Dieu, et non par analogie avec les choses sensibles, comme en thomisme : la méthode augustinienne affirme ici sa supériorité, comme le montre Max Scheler. De même, la « vision du monde » augustinienne commandée par la foi, et donc mise en un climat religieux, se retrouve en plusieurs modernes, comme Lotz. L'auteur est trop sévère pour saint Thomas qui est lui aussi moderne à sa manière ; mais il montre à bon droit l'aspect complémentaire de l'augustinisme et sa valeur. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 72, A. Pincherle.

F.-J. T.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

393. *De Kerkvader Augustinus*, par M. van Straaten, dans *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, p. 42-54.

L'A. veut montrer comment Augustin, converti en 387, est devenu Père de l'Église. A cet effet, il groupe son exposé autour de trois points centraux du catholicisme : Dieu, le Christ et l'Église, et décrit l'évolution graduelle de la pensée d'Augustin sur ces trois points. Il insiste davantage sur le dernier : l'Église. Il omet cependant de nous dire ce qu'il entend par Père de l'Église.

394. *Augustinus als Gottsucher* von P. Anselm Rüd, O.S.B., dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. CII, 1954, p. 314-319.

Une vague comparaison entre Augustin, tel qu'il se dévoile dans les *Confessions* et sainte Thérèse de Lisieux dans son *Histoire d'une âme*. L'article n'apporte rien de nouveau. Il y règne quelque confusion : après avoir affirmé qu'Augustin n'est pas un mystique proprement dit, comme sainte Thérèse d'Avila, cette fois, l'A. continue à parler de « sa manière de penser mystique », de la « mystique chrétienne de ce chercheur de Dieu », etc. Il faudrait s'entendre, une fois pour toutes, sur le contenu de ce mot « mystique » et sur son emploi.

A. de V.

395. *La concepción agustiniana del mundo a través del amor*, par Salvador Cuesta, S.J., dans *August. Magist.*, t. I, p. 347-356.

Saint Augustin a, de l'amour, une conception très large qui unifie tout en lui. Dans sa vie même, c'est l'amour de Dieu qui explique sa conversion. Dans sa doctrine, tout s'explique par l'amour : 1. Il est l'origine du monde, car Dieu n'a besoin de rien et crée tout par amour ; 2. il est la force motrice de l'histoire et de la vie : les deux *cités* qui résument l'histoire du monde sont fondées sur deux amours opposés, et en chaque homme, on les retrouve dans le double mouvement de la grâce et de la concupiscence ; 3. L'amour enfin est la destinée et la récapitulation de tous les êtres, car la force de leur tendance au bien les ramène à Dieu d'où ils viennent.

F.-J. T.

396. *L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*, par Maurice Jourjon, dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 151-178.

L'auteur trace, surtout d'après les *Lettres* et les *Sermons*, le portrait du pasteur d'âmes tel que le conçoit saint Augustin : le dévouement qu'il doit au peuple dont il est le serviteur, ses devoirs d'évêque, enseigner, reprendre, aider... ; son union nécessaire avec le Christ, l'unique Pasteur qui agit en tous les autres ; enfin, les dangers et les difficultés de sa tâche. Ce tableau vivant et coloré, est complété par *Deux sermons de saint Augustin pour l'anniversaire de son ordination épiscopale*, le sermon 340, p. 181-182, fragment conservé avec des ajouts de saint Césaire d'Arles, et le sermon 139, p. 184-197, traduit d'après l'édition de Dom Lambot, *S. Augustini sermones selecti duodeviginti*.

F.-J. T.

397. *Der Geist als Garant des rechten Glaubens*, par Johan Michl, dans *Vom Wort des Lebens*, Festschrift für Max Meinertz, hsg. von Nikolaus Adler. Aschendorffsche Verlag, Münster, 1951, p. 142-151.

Il s'agit d'établir la portée de I *Jo.*, 2,20. Le témoignage de l'Esprit, auquel saint Jean fait appel, est-il exclusif de l'autorité ecclésiastique à laquelle saint Irénée renvoie les fidèles pour se garantir de l'erreur ? Le commentaire d'Augustin, *Tract. in Ep. Joan. ad parthos* III, 12, 13, pose bien la question, mais n'en donne pas une solution satisfaisante. L'A. pense que saint Jean parle ici de ce qu'on appelle actuellement le *sensus fidelium*, propre à l'Église tout entière, aux fidèles et à la hiérarchie. Il ne serait pas difficile de découvrir dans saint Augustin des témoignages appuyant ce point de vue. L'A. n'a pas poussé ses recherches dans ce sens.

A. de V.

398. *Wissen und Glauben*, par Karl Löwith, dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 403-410.

Le rapport entre *foi* et *raison*, si important chez saint Augustin, est un problème chrétien ; car la « foi » ne signifie plus, comme chez les païens, une connaissance incertaine, mais l'acceptation en confiance de vérités mystérieuses sans doute, mais très certaines, infaillibles comme Dieu. Saint Augustin prend des exemples dans la foi profane (comme croire en ses parents) ; mais la *foi divine* est très différente. Elle suppose le choix d'une autorité religieuse, et ce choix, en dernier ressort, vient de la grâce. Aussi l'*intelligence* vers laquelle on est conduit par cette foi (crede ut intelligas) n'est-elle pas la philosophie purement rationnelle : c'est une sagesse religieuse et chrétienne qui appartient à l'ordre du salut. La foi ne se rapporte à la philo-

sophie qu'indirectement, parce qu'elle est une *recherche*, un effort pour aller vers la lumière de l'intelligence, comme la philosophie.

L'aspect de la pensée augustinienne que relève ainsi l'auteur est fondé sur des textes, mais il n'est pas le seul. D'autres textes affirment que la vérité est accessible aux démonstrations rationnelles, en plein accord avec la foi. Voir *August. Magist.*, t. III, p. 78-79, A. Pincherle.

F.-J. T.

399. *Principia exegetica S. Augustini ad Gen.* 3, 15 *applicata*, par Tiburtius Gallus, dans *Verbum Dei*, t. XXXII, 1954, p. 129-141.

Article latin. Après avoir exposé les principes exégétiques de saint Augustin d'après l'ensemble de ses œuvres, surtout *De Genesi* et *De doctrina christiana*, l'auteur en fait l'application à *Gen.*, III, 15, où Dieu maudit le serpent en disant : *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, etc. (où la tradition catholique a vu une première annonce de l'Immaculée-Conception de Marie). Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'un sens littéral. Les théologiens se demandent s'il s'agit d'un sens spirituel ou allégorique ou d'un sens appelé « plénier » qui suppose des précisions dues au progrès de la Révélation. T. Gallus résout la question d'après les principes augustiniens. Le saint docteur affirme lui-même que le sens ne peut être littéral, mais qu'il est *figuré ;* et il voit dans le serpent la figure du démon, dans la femme, la figure de la concupiscence par laquelle la tentation nous entraîne au péché. Rien n'empêche d'appliquer ce même principe augustinien, en voyant en Ève la figure de Marie ; dans le *semen mulieris* la figure du Christ, et dans la tête écrasée du serpent, une victoire totale sur le péché. L'auteur conclut son exposé clair et convainquant, en affirmant que le sens figuré suffit, sans recourir au plénier, pour bien comprendre ce « Protévangile ».

F.-J. T.

400. *Interpretación exegetica del Génesis en la « Ciudad de Dios »*, par Olegario García de la Fuente, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 353-400.

Une première partie expose les interprétations de la Genèse données par Augustin à partir du livre XI de la *Cité*. Elles ont éclairé pour lui le fondement théologique et historique des deux cités ainsi que tout le déroulement de l'histoire. Une seconde partie dégage au triple plan : critique textuelle, sens littéral, sens spirituel, les caractères de l'exégèse augustinienne dans la *Cité*. Sans être son maître-ouvrage exégétique, celle-ci nous donne du moins son opinion définitive sur les problèmes soulevés dans les commentaires scripturaires.

A. D.

401. *San Agustin, expositor de las profecias en la « Ciudad de Dios »*, par Alberto Colunga, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 401-415.

L'article rassemble toutes les références aux prophéties bibliques, depuis les premières annonces messianiques jusqu'à celles des derniers prophètes : témoignage imposant de la place occupée par la prophétie dans la *Cité* ! Il montre l'utilisation très variée qu'en a fait Augustin. Une démonstration chrétienne par l'argument prophétique s'en dégage sur laquelle l'auteur n'insiste pas. L'exégèse d'Augustin, analogue à celle des auteurs du N. T., n'a pas ici toute la rigueur qu'elle atteint dans les grands commentaires antimanichéens.

A. D.

402. *El martirio, argumento apologetico en la « Ciudad de Dios »*, par Ursicinio Domínguez del Val, dans *Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 527-542.

L'article expose la doctrine d'Augustin dans la *Cité* sur « le martyr », citoyen par excellence de la *Civitas Dei*, et sur le fait du « martyre », comme argument apologétique comparable à la prophétie. Il considère successivement : les caractères de son témoignage, son efficacité surnaturelle, ainsi que le fait de la dévotion de l'Église aux martyrs.

A. D.

403. *Valor apologético del milagro en la « Ciudad de Dios »*, par Leonard Gonzalez, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1, 1954, p. 543-570.

L'article donne une vue d'ensemble sur l'Apologétique de la *Cité*, expose la notion augustinienne du miracle : fait divin, ordinaire ou insolite, destiné à nous conduire à Dieu ; discute la valeur apologétique du miracle dans le cadre de l'œuvre à la fois défensive et constructive ; enfin détermine la finalité spéciale des miracles du N. T.

A. D.

404. *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, par Paul Vanier, Publications de l'Institut d'Études médiévales, XIII, Montréal-Paris, Vrin, 1953, 25 × 16, 156 p.

Bien que l'étude soit centrée sur saint Thomas, la première partie (c. I-IX : le développement du concept thomiste d'action notionnelle, du *De potentia* à la *Somme*, p. 15-92) est d'un grand intérêt pour l'histoire de l'augustinisme sur le point précis de la théologie trinitaire. On a souvent relevé l'influence décisive du *De Trinitate* de saint Augustin sur le développement de cette théologie. Après lui, la perspective des grecs plaçant Dieu le Père à l'origine des trois Personnes est abandonnée chez les latins : la théologie part de l'essence divine, une et simple, en laquelle les trois Personnes se distinguent par leurs *relations* (l'action notionnelle est un terme technique pour désigner ces relations distinctives des Personnes divines). Mais dans le développement de cette théologie jusqu'à saint Thomas, les œuvres de Denys d'Aréopagite, également très influentes, maintiennent des points de vue archaïques et arrêtent le développement normal des solutions augustiniennes. Saint Thomas lui-même ne se dégage que progressivement de l'influence dyonisienne et c'est seulement dans la *Somme* (Ia P., q. 27-43), qu'il conduit à leur perfection les positions caractéristiques du *De Trinitate* de saint Augustin. L'auteur démontre cette conclusion par une analyse méthodique des textes, en particulier par une comparaison précise des exposés successifs de saint Thomas dans le *De potentia* et la *Summa theol.* Cependant, comme le *Commentaire des Sentences*, une des premières œuvres thomistes, contient plusieurs des précisions augustiniennes qui caractérisent l'exposé de la *Somme*, l'auteur, dans la deuxième partie (p. 93-153) soumet le problème à un examen critique et propose l'hypothèse, fondée, semble-t-il, d'une retouche faite par saint Thomas de son œuvre de jeunesse. Cette étude très solide, montre sur un point précis saint Thomas comme le continuateur et le meilleur commentateur de saint Augustin. Cependant elle se borne par méthode au seul aspect de la « science théologique ». A d'autres points de vue comme celui de l'analyse psychologique des multiples images de Dieu, le traité augustinien garde sa valeur propre, et même sa supériorité sur l'achèvement « scientifique » thomiste.

F.-J. T.

405. *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, Zum Gedenkjahr der Geburt des Heiligen (13 nov. 354), von Cœlestin Zimara, S.M.B., dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie*, t. I, 1954, p. 353-393.

Pour déterminer le « *caractère de la prescience divine selon saint Augustin* », l'auteur passe en revue dans l'ordre chronologique les principaux textes (cités en latin) qui la concernent : 1° dans les 83 *Quaest.* et *De diversis quaest. ad Simplicianum* comparés au *De ordine*, *De genesi cont. Manich.* et les *Lettres* de ce temps ; 2° dans la *Cité de Dieu* et *De Trinitate*, comparés aux *Confess.*, *De genesi ad litt.*, et aux comment. *In Joan. evangel.* On y voit la préoccupation dominante de saint Augustin, de sauvegarder la pleine immutabilité de Dieu en affirmant sa parfaite science des choses futures (ou passées) au moyen de ses Idées exemplaires et créatrice : c'est donc avant tout dans ces Idées générales que tout est présent à la science divine. Pourtant certains textes du deuxième groupe disent assez clairement que ces Idées, pour que Dieu sache ce qu'il fera, contiennent aussi les choses et les faits individuels du futur. Mais cette précision de la prescience divine comme « vision des faits futurs dans le *Nunc stans* de l'éternité », qui sera explicite en saint Thomas, I P., q. 14, a. 13, reste implicite en saint Augustin. Excellente étude comparative où sur un point précis la pensée de saint Augustin s'éclaire par ses diverses expressions. — Cf. *Scholastik*, t. XXX, 1955, p. 618, Weisweiler, où est signalé un point faible de l'exposé : Zimara signale en note, p. 390, le thème du « *totum simul* » en Dieu chez saint Augustin : cette idée mériterait plus ample examen.

F.-J. T.

406. *La predestinazione*, par Luigi Ciappi, col. « Profili e sintesi », 6, Editrice Studium, Roma, 19 × 12, 190 p.

Étude générale de théologie positive sur la prédestination, dans l'Écriture, chez les Pères, dans les conciles et chez les théologiens. La place de saint Augustin est bien marquée, p. 69-120. Cette étude est intitulée : *Doctrine de la prédestination gratuite*, et elle a deux parties : 1° une analyse des ouvrages d'Augustin relatifs à la question, chacun remis brièvement dans son cadre historique ; 2° un exposé synthétique (p. 84-120), précédé d'une bibliographie. L'exposé suit les divisions habituelles des traités de théologie scolastique, avec de nombreuses références, soit aux sources augustiniennes, soit aux ouvrages qui les ont étudiées. L'auteur manifeste un louable souci d'impartialité et de mesure dans les jugements. Il conclut que, si l'on doit relever quelques lacunes ou exagérations, surtout dans les écrits polémiques, la doctrine augustinienne est un écho fidèle de la Révélation, spécialement de saint Paul, et de la tradition catholique.

F.-J. T.

407. *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne*, par H. Rondet, S.J., dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 201-222.

Cet exposé général d'un problème délicat en augustinisme commence par rappeler la position stoïcienne de Pélage qui exagère le pouvoir de notre liberté pour le bien, et l'attitude humble d'Augustin, persuadé par sa propre expérience que notre volonté blessée par le péché ne peut rien sans la grâce, sinon faire le mal. Cette grâce respecte la liberté parce qu'elle est une délectation qui entraîne au bien, sans nécessiter la volonté du dehors, comme dira plus tard Jansénius, mais en s'adaptant à elle du dedans. Elle nous prévient d'ailleurs, spécialement par les bonnes pensées qui naissent en nous sans nous. Le maintien et même le renforcement de notre liberté sous l'action de la grâce ressort surtout du point de vue subjectif, « existen-

tiel », où se met Augustin, qui comprend comme les modernes la *liberté pleine* comme une conquête, mais rendue possible par l'aide divine. Malgré quelques déficiences dues surtout à la polémique, la doctrine augustinienne est devenue le bien commun de l'Église : telle est la conclusion de cette étude claire et solide. Des *Extraits du Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, p. 226-242, corroborent l'exposé par quelques textes significatifs d'Augustin.

F.-J. T.

408. *Recherches sur la christologie de saint Augustin.* L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin, par Tarcisius J. van Bavel, O.E.S.A., « Paradosis », X, édit. univers., Fribourg (Suisse), 1954, 23 × 17, xii-189 p.

L'ouvrage n'expose pas tous les aspects de la christologie augustinienne, mais les thèmes fondamentaux capables d'éclairer la psychologie humaine du Christ. Partant de la doctrine de l'union hypostatique, clairement exprimée par la formule augustinienne « une personne en deux natures », il examine comment l'humanité du Christ représente celle de tous les hommes tout en gardant ses qualités propres ; comment saint Augustin interprète les données de l'Écriture sur le Christ, en distinguant ce qui regarde soit le Verbe, soit l'humanité ou l' « *homme* » que le Verbe s'est uni personnellement, soit aussi la personne totale du Christ avec son corps qui est l'Église. Vient ensuite l'étude de la vie affective du Christ où tous les sentiments humains lui sont reconnus, mais sans la moindre imperfection morale ; enfin l'étude de la connaissance humaine du Christ, le problème le plus obscur de la christologie augustinienne.

L'auteur marque nettement l'évolution historique des enseignements d'Augustin ; il précise (ch. I) les affirmations déjà très orthodoxes des œuvres avant la prêtrise ; il suit la formation progressive de la notion de *personne*, achevée avec le *De Trinitate* et servant dès lors à formuler nettement l'unité du Christ, Homme-Dieu, comparée à celle du corps et de l'âme dans l'unique personne humaine. Il rapproche la pensée d'Augustin de celle des autres pères latins et grecs : saint Hilaire, saint Ambroise, Origène, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Naziance, etc., citant en notes des passages suggestifs. Il signale et critique avec compétence les études déjà parues sur son sujet et propose ses propres solutions avec beaucoup de modération et d'objectivité, nous ramenant au point de vue d'Augustin lui-même, montrant les progrès accomplis par son œuvre et les problèmes restés en suspens. De bonnes tables analytiques terminent cette excellente étude. — Cf. *Vigiliae christianae*, t. X, 1956, p. 57-60, Chr. Mohrmann ; *Scholastik*, t. XXXI, 1956, p. 260-263, A. Grillmeier.

F.-J. T.

409. *Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus*, von Karl Baus, in *Trierer Theologische Zeitschrift*, Jg. LXIII, 1954, p. 321-339.

La « place du Christ dans la prière de saint Augustin » est ici déterminée d'après les prédications (y compris les *Enarr. in psalm.*) où l'on voit souvent jaillir une prière. Celle-ci, pour saint Augustin, s'adresse à Dieu, c'est-à-dire à la sainte Trinité, soit au Père ou au Fils directement (plus rarement au Saint-Esprit). Mais souvent il prie le Père par Jésus-Christ ; et il aime à s'adresser au Verbe Incarné dans ses mystères. La source principale de cette forme de prière est la piété « christocentrique » de l'évêque d'Hippone, justifiée elle-même par la grande place que tient en sa théologie le Rédempteur et le Médiateur. Une autre source est l'influence de saint Ambroise qui initia Augustin à la vie spirituelle et dont les sermons témoignent d'un ardent amour du Christ. — Un choix de prières augustiniennes, p. 336-339, adressées à Jésus-Christ (texte latin) termine cette étude très documentée.

F.-J. T.

410. *La processione dello Spirito Sancto nei Padri latini*, par Manlio Simonetti dans *Maia*, Rivista di Letterature Classiche, t. VII, 1954, p. 201-217.

L'étude est en grande partie (p. 201-214) consacrée à la doctrine de saint Hilaire, saint Ambroise, Marius Victorinus et quelques autres sur la procession du Saint-Esprit. La conclusion (p. 215-217) indique en quelle mesure saint Augustin s'est servi de ces auteurs, en insistant sur son originalité. Il fut le premier des pères latins à prendre nettement conscience du mystère de la procession du Saint-Esprit à la fois du Père et du Fils, dépassant les hésitations et obscurités des autres et résolvant les difficultés par sa doctrine de la « relation ». Mais l'auteur ne fait que signaler ces points sans les étudier comme ils le mériteraient.

F.-J. T.

411. *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, par Josef Huhn, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, 24 × 16, 290 p.

J. Huhn s'est fait un nom par ses études sur saint Ambroise. De ces études, le présent ouvrage est le fruit mûr. La matière y est disposée en six parties : Marie, mère de Dieu ; le rôle de Marie dans la Rédemption ; la personnalité morale de Marie ; la fin de la vie terrestre de Marie ; la dévotion à Marie ; l'influence de la doctrine mariale d'Ambroise sur saint Augustin et saint Léon le Grand. Nous insisterons ici spécialement sur ce dernier point. Soulignons cependant d'abord, que d'après Huhn, la mariologie d'Ambroise est tout entière déterminée par sa christologie et que, en particulier, le rôle qu'Ambroise accorde à Marie dans la vie de l'Église, est consécutif à sa divine maternité. Il ne s'agit donc pas de vouloir à tout prix trouver chez Ambroise des points d'appui à des thèses plutôt modernes, comme à celle de la corédemption de Marie, au sens strict. La sixième partie de l'ouvrage expose l'influence de la mariologie ambrosienne sur saint Augustin (p. 273-280) et sur saint Léon le Grand. Augustin vénérait Ambroise comme son père spirituel (Cf. *C. Jul. Pel.* I, 3, *PL* 44,645). Ce n'est pourtant pas cette relation personnelle qui pousse Augustin à se référer à Ambroise en matière de doctrine, mais sa conviction qu'Ambroise est un témoin autorisé de la Tradition (Cf. *Ep.* 147, *ad Paulinam*, 52, *PL* 23, 621 ; *C. duas ep. Pelag.*, IV, 11, 30 ; *C. Jul. Pel.*, I, 94). Comment conclure, le cas échéant, à une dépendance d'Augustin en mariologie ? L'A. donne trois principes : 1° il y a dépendance possible ou vraisemblable quand Augustin exprime des idées parfois en formules approximativement semblables, que nous trouvons chez Ambroise, même si nous les rencontrons aussi chez d'autres pères antérieurs. Ce principe nous semble d'un maniement assez délicat ; 2° on ne peut guère douter de cette dépendance quand il s'agit de détails propres à Ambroise, que nous retrouvons chez Augustin ; 3° la dépendance est certaine quand Augustin cite nommément, à l'appui de son exposé, les écrits d'Ambroise. A la lumière de ces principes l'A. se contente de relever dans les écrits d'Augustin les passages où l'influence d'Ambroise est certaine ou très probable. Pour être présenté de manière assez schématique, l'ensemble en est fort impressionnant : on aimerait voir entreprendre une monographie détaillée du sujet. En attendant, il reste acquis à l'histoire des dogmes qu'en mariologie Augustin a subi de la part d'Ambroise une influence plus vaste qu'on ne l'a cru jusqu'ici. Quant à saint Léon le Grand, dont l'A. affirme qu'il a suivi en mariologie Ambroise et Augustin, il vaudrait la peine de rechercher ce qu'il doit à l'un et à l'autre, ou peut-être, à l'un par l'autre. (Voir aussi : *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. VI, 1955, p. 352, M. Schmaus ; *Scholastik*, t. XXXI, 1956, p. 316, Semmelroth).

A. de V.

412. *Mariens Stellung in der Erlösungsordnung nach dem hl. Augustinus*, par Fr. Hofmann, dans *Die Heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen dargereicht. Herausg. von Carl Feckes, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1954, p. 131-143.

Le même texte a paru dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für Karl Adam, herausg. von Marcel Reding, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1952, p. 213-224. Voir *Bulletin augustinien pour* 1952 dans l'*Année Théol. Augustinienne*, XIII, 1953, p. 417, n. 635.

413. *S. Agostino. La Vergine Maria.* Pagine scelte, introduzione e traduzione di Michele Pellegrino, coll. « Verba seniorum », Edizioni Paoline, Roma (1954), 18 × 12, 188 p.

Voici un *choix* abondant de *textes augustiniens* concernant la très sainte Vierge, latin et traduction italienne en regard ; ils sont numérotés et présentés d'après l'ordre des ouvrages adopté par l'édition de Migne. Une table des matières analytique permet de retrouver aisément les textes qui se rapportent à une même doctrine. Surtout une *Introduction* (p. 9-35) de M. Pellegrino présente la mariologie augustinienne de façon systématique, selon l'ordre de notre théologie : Vocation de Marie, son rôle dans la Rédemption, ses privilèges et ses vertus. Le problème de l'Immaculée-Conception chez saint Augustin est brièvement discuté et avec pénétration, p. 25-27. Bref, excellent travail.

F.-J. T.

414. *La plus grande débitrice*, par Nicolas Assouad, O.F.M., dans *Marianum*, t. XVI, 1954, p. 113-124.

L'auteur applique à la très sainte Vierge l'explication que propose saint Augustin de la parole de Jésus, *Luc*, VII, 47 : Cui minus dimittitur, minus diligit. Le pharisien aime moins parce qu'il pense avoir moins besoin de pardon ; mais l'âme pure vraiment humble — ce que la Vierge Immaculée fut éminemment — considère comme lui ayant été pardonnés tous les péchés qu'elle aurait pu commettre et dont Dieu l'a *préservée*. Il y a là une base pour parler du *debitum peccati* en Marie. L'auteur cite comme référence à saint Augustin, *Serm.* 99, 4-6. *De verbis Domini*, et *Confess.*, II, 7 : il aurait pu ajouter *De sancta Virgin.*, XL, 41, *B. A.*, t. III, p. 194. Le style oratoire et diffus dépare un peu cette bonne étude.

F.-J. T.

415. *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la Tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, par H. Coathalem, S.J. « Analecta gregoriana », vol. LXXIV, series Facult. théolog., sect. B, n. 27, apud aedes Univers. gregorianae, Romae, 1954, 23 × 17, 136 p.

Cette thèse de doctorat en théologie, soutenue en 1939, à l'Université grégorienne de Rome, a été jugée digne d'être éditée « comme travail documentaire de grande valeur pour la mariologie (p. VII) ». L'auteur y détermine le sens du témoignage des pères sur le point précis du double parallèle « Ève-Marie » et « Ève-Église » qui entraîne la comparaison entre la sainte Vierge et l'Église. Il donne au témoignage de saint Augustin — sans le traiter à part cependant — la place qui lui revient parmi les autres, en notant la prédilection de l'évêque d'Hippone pour le parallèle d'Ève avec l'*Église*, plutôt qu'avec Marie : cf. la table des références, p. 28-29, trois

références seulement pour Ève-Marie et dix-huit pour Ève-Église. Ce travail, très solide, fait ressortir le progrès du dogme, en déterminant la portée exacte des témoignages patristiques que certains théologiens invoquent parfois indûment par manque de sens historique. Voir A. Müller *Ecclesia-Maria*, die Einheit Marias und der Kirche. Freiburg 1951 (cf. *Bull. Aug., pour 1951* dans *Année Theol. Aug.* t. XII, 1952 n. 502.)

F.-J. T.

416. *Augustins Lehre von der Kirche*, von Ernst Benz, Verlag der « Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz » (bei Fr. Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse, 1954, n. 2, 25 × 18, 47 p.

Ce bel exposé d'ensemble de la doctrine augustinienne de l'Église comprend deux parties : la première montre l'existence chez Augustin de ce que l'auteur appelle « le positivisme ecclésial des premiers catholiques », c'est-à-dire la conception de l'Église comme société visible, organisée hiérarchiquement grâce au sacrement de l'Ordre, avec les évêques et le pape successeurs des apôtres, et dépositaires ici-bas, par la volonté de Jésus-Christ, des grâces du salut pour les prédestinés, car « Hors de l'Église, point de salut ! ». Cette doctrine marque un tournant de l'histoire : désormais, l'institution de l'Église prend dans la conscience chrétienne la première place qu'y occupait d'abord l'attente de la « Parousie ». L'auteur expose très objectivement la pensée augustinienne, comment pour lui, l'Église est ici-bas la partie de la Cité de Dieu où se préparent les élus, en quelle mesure légitime l'évêque d'Hippone a admis l'aide de l'État pour réduire le schisme donatiste, comment le sacrement de l'Ordre confère un caractère stable, quels rapports ont les évêques avec les conciles et le pape ; surtout il montre très bien comment Augustin reconnaît dans la sainte Écriture la source en dernier appel de la vérité révélée, mais en l'interprétant selon la Tradition vivante de l'Église catholique, telle que l'exprime l'ensemble des évêques unis au pape. Sur ce dernier point pourtant, s'il montre avec raison qu'Augustin n'a pas reconnu la Primauté romaine avec toute la précision de l'Église catholique d'aujourd'hui (cf. l'interprétation du *Tu es Petrus* où *super hanc Petram* désigne, Notre-Seigneur, *serm*, 76, 1 ; s. 270, 2 ; s. 147, 3 ; p. 36-38, et la conception du pape évêque parmi les évêques), il incline à voir en cette doctrine encore hésitante une source légitime du protestantisme anti romain, alors que la pleine acceptation de la Tradition par Augustin suggère comme plus conforme à sa pensée, l'interprétation catholique. Le problème revient avec plus d'insistance dans la deuxième partie (p. 46-63) consacrée à quelques points complémentaires où se manifestent, selon l'auteur, une « tension » et même des contradictions dans la doctrine ecclésiale d'Augustin. A côté de l'Église visible où les fidèles, en usant librement de la grâce font leur salut, il y a la divine prédestination qui a fixé le nombre des élus indépendamment de nos mérites ; et l'auteur juge cela peu conciliable. De même, l'Église dans la *Cité de Dieu* s'oppose trop radicalement à l'État, si l'on voit en celui-ci la « cité terrestre » ; mais l'auteur note avec raison que la pensée d'Augustin est plus nuancée. Il donne aussi un bon aperçu du rôle de la foi et de l'Eucharistie comme principe d'unité, dans l'Église selon Augustin ; ainsi que de sa conception de la *catholicité*, signe principal pour lui de la vraie Église du Christ. Bref, cet exposé, malgré son origine visiblement protestante, objectif et solidement fondé, peut aider à comprendre la position historique d'Augustin. Il s'achève sans conclusion : celle-ci pourrait être d'inviter les protestants à *reviser*, d'après la thèse augustinienne de l'Église, leur principe fondamental du *libre examen*.

F.-J. T.

417. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, par Dr Joseph Ratzinger, Karl Zing Verlag, München, 1954, 23 × 16, 331 p.

Cette étude veut préciser la conception que se faisait saint Augustin de l'Église d'après les appellations bibliques *Maison de Dieu* et *Peuple de Dieu* (les deux idées chez lui se rejoignent). La méthode à la fois historique et doctrinale montre les origines et les développements de la doctrine. La 1re section (p. 1-123) cherche les fondements de l'ecclésiologie d'Augustin ; d'abord en analysant les premiers ouvrages (jusqu'en 391) où la métaphysique platonicienne de la vie intérieure colore fortement l'idée biblique d'Église, déjà présente pourtant. Cette idée tire sa force de la Tradition ; d'où l'étude de la doctrine de Tertullien (p. 48-86), de saint Cyprien (p. 87-101) et d'Optat de Milève (p. 102-123) qui éclairent la position d'Augustin

La 2e section (p. 124-325) montre cette doctrine s'édifiant dans la lutte contre les donatistes, puis contre les païens. Le *donatisme* est l'occasion de mettre en lumière la catholicité du peuple de Dieu, et le rôle de la charité qui fait l'unité des fidèles. Contre les *païens* dont la religion n'était qu'un culte extérieur, Augustin présente l'Église comme le Corps mystique dont l'unité vient du Rédempteur et de son sacrifice, qui est aussi celui de chaque fidèle et de toute l'Église. Ici la notion de peuple de Dieu s'épanouit en celle de *Cité* telle que la conçoit le grand ouvrage *De civitate Dei* (p. 225-322). Chez les anciens dont Augustin partage la mentalité, *civitas* a un sens principalement religieux : les dieux sont inséparables de la *Cité* et du peuple qui les honorent ; mais les païens séparaient le culte national du sens théologique de leurs dieux ; Augustin au contraire les réunit ; la *Cité de Dieu* est d'abord le *peuple* consacré par le sacrifice au seul vrai Dieu. De plus, l'Écriture précise encore le sens : Jérusalem, la Cité sainte, désigne le peuple élu, le ciel de l'Apocalypse, mais aussi le peuple hébreux et l'Église. Dans l'Ancien Testament, le but étant terrestre, l'État juif est une partie de la « cité terrestre », mais elle est figure de la Cité céleste. De celle-ci, au contraire, l'Église fait partie (car son but est céleste), mais imparfaitement : elle est en marche vers la vraie Cité du ciel. L'État devenu chrétien et l'Église se distinguent, selon Augustin, par le *droit* qui les fonde, le droit *divin* contenu dans l'Écriture (et d'abord droit naturel, reflet des essences) régit l'Église ; le droit *humain*, établi par César, régit l'État. Mais Augustin n'envisage pas une société civile qui serait comme telle une institution valable ici-bas : il parle seulement de citoyens de la Cité de Dieu qui coopèrent à la cité terrestre mais dans un but et un esprit étranger à cette cité, ou des saints qui tolèrent pour gagner le ciel les persécutions de la cité terrestre.

Ce livre appuyé sur une vaste et solide documentation, fortement pensé, avec des aperçus très actuels sur la position du problème de l'Église (p. 276, 296, 318, etc.), chez les protestants comme chez les catholiques (surtout chez les auteurs allemands) rejoint, semble-t-il, la position historique de saint Augustin, et est, en tout cas, très utile pour la mettre au point sur le problème qu'il examine. Cf. *Theologische Zeitschrift*, 1954, p. 220-221 ; *Scholastick*, 1955, p. 284 ; *Angelicum*, 1955, p. 404-405 ; *Irénikon*, 1957, p. 115.

F.-J. T.

418. *La notion de schisme d'après saint Augustin*, par Maurice Pontet, dans 1054-1954 : *L'Église et les Églises*, Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, t. I, p. 163-180, éd. Chevetogne, 1954.

Saint Augustin dans sa longue lutte contre le donatisme, a approfondi la notion de schisme : il y voit une erreur, comme dans l'hérésie, mais celle-ci est d'abord dogmatique, le schisme est d'abord *pratique*, séparation d'avec l'évêque et l'Église catholique ; les deux vont d'ailleurs ensemble et c'est plutôt l'hérésie qui est un germe de schisme. La source du schisme est toujours une mauvaise interprétation

d'un texte de l'Écriture, mauvaise parce qu'elle est personnelle et vient donc de l'orgueil. C'est pourquoi la lutte d'Augustin contre le schisme est d'abord exégétique, il montre que les quelques textes invoqués par les donatistes sont inefficaces, il commente éloquemment les nombreuses affirmations de l'Écriture sur la catholicité de l'Église. Il ajoute d'autres arguments, surtout historiques. L'auteur signale brièvement (p. 177-178), l'appel à l'autorité romaine, sans approfondir suffisamment ce point important et difficile. Il signale aussi le recours à l'autorité civile, où Augustin a changé d'avis et il note avec raison les limites de ce recours : 1° Il ne s'agit pas de païens, mais de chrétiens coupables qui, à ce titre, méritent le châtiment de l'État chrétien, défenseur de l'Église ; 2° Augustin exclut énergiquement la peine de mort et reste mû par la charité, en voyant les bons résultats des sanctions. Cette étude, bonne vue d'ensemble, bien documentée, se termine par une suggestion : L'orgueil, source du donatisme, ne serait-il pas un *orgueil national* en révolte contre une « Catholica » trop romaine ? Pourtant Augustin lui-même ne relève jamais cet aspect des choses. En l'avançant, l'auteur se demande si son hypothèse ne céderait pas à « l'erreur de vouloir retrouver chez les anciens ce que nous voyons dans le présent (p. 180) ». On doit en effet se le demander.

F.-J. T.

419. *Situation des pécheurs dans l'Église d'après saint Augustin*, par François Refoulé, dans *Studia theologica*, t. VIII, 1954, p. 86-102.

Saint Augustin proclame l'Église *sainte*, et en même temps il admet en elle la présence de pécheurs qu'il faut supporter ici-bas. Cette antinomie, dit l'auteur, s'explique par la doctrine de la Cité de Dieu formée des saints et des prédestinés. L'Église de la terre en est la partie « pérégrinante » où se préparent les saints du ciel. Les pécheurs qui s'y trouvent, ou bien sont des prédestinés qui se convertiront, ou ils aident, fut-ce malgré eux, à la sanctification des prédestinés. Cette étude, claire et documentée, précise bien les rapports entre l'Église et la Cité de Dieu.

F.-J. T.

420. *Comunione e salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il Concilio di Trente e la rinascita scolastica*, par Italo Volpi, Officium libri catholici, Romae, 1954, 25 × 18, 147 p.

En quel sens faut-il prendre plusieurs textes de saint Augustin contre les Pélagiens, où est affirmée la nécessité pour le salut, non seulement du baptême, mais aussi de la communion eucharistique, même pour les petits enfants ? La question a été soulevée au Concile de Trente, et l'auteur présente une histoire très documentée des interprétations présentées par les pères du Concile. Il continue cette histoire, avec la même richesse d'information, chez les théologiens de la *Renaissance scolastique* qui suivit le Concile. Il classe judicieusement les interprétations, nombreuses et divergentes, en deux groupes (eux-mêmes subdivisés) ; pour les uns, ce qui était nécessaire pour saint Augustin, c'était une réception *sacramentelle* de l'Eucharistie ; pour les autres, une simple réception *spirituelle*, incluse dans le baptême. Cette enquête, malgré des répétitions inévitables, est très intéressante et instructive ; plus encore la conclusion (p. 121-142) où l'auteur se met bien au point de vue de saint Augustin. Tenant compte de l'usage liturgique du v^{e} siècle où le sacrement de l'initiation comportait en un seul tout baptême et eucharistie, pour les enfants comme pour les adultes, il explique sans faire violence aux textes et sans accuser le saint docteur d'erreur, les passages qui font difficulté. Excellente étude de théologie positive. — Voir C.R. dans *Gregorianum*, 1956, p. 302.

F.-J. T.

421. *Augustinus, Das religiöse Leben*, Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer, Verlag Ars sacra, München, 1954, 19 × 13, 382 p.

L'ouvrage tout entier en allemand, est formé d'extraits choisis dans les diverses œuvres de saint Augustin : la traduction est fondue en un texte suivi qui se développe autour de deux thèmes principaux. I. Dieu et l'âme. II. La communauté. Le choix est fait au point de vue de la « vie religieuse », c'est-à-dire de la spiritualité. Dans la première partie, il s'agit des perfections de Dieu, du péché, du salut, de la grâce, de la prière. Dans la deuxième, des deux cités, de Jésus-Christ chef de la Cité de Dieu, de l'Église, communauté de foi, du corps mystique, communauté d'amour. Les renvois précis et abondants, pour chaque extrait sont donnés p. 373-379. Une double introduction de l'auteur ouvre le volume : la première, p. 5-50, est une biographie de saint Augustin ; la deuxième, p. 51-94, caractérise sa spiritualité. Bon ouvrage de lecture spirituelle.

F.-J. T.

422. *La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance*, par Charles Morel, S.J., dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 59-87, reprise d'un article de la *Revue d'Ascétique et Mystique*, t. XXIII, 1947, p. 222-258.

D'après les *Lettres*, abondamment citées, l'article montre que la vie de prière d'Augustin s'alimentait avant tout à un ardent désir du ciel qui le soutenait dans la vie apostolique où le temps de prière était pour lui un vrai repos. De plus, la charge pastorale élargit ses intentions à la mesure de son zèle, pour le progrès des justes, la conversion des pécheurs, des hérétiques, des païens, pour l'Église et le monde entier. Il s'y manifeste enfin une foi vive en la présence intime de Dieu dans l'âme, qui est le pôle d'attraction de la prière augustinienne. Pour confirmer son exposé, l'auteur donne, p. 91-110, une nouvelle traduction française de la *Lettre à Proba* (*Epist.* 130) qui est elle-même un petit traité d'oraison.

F.-J. T.

423. *Kirchenväter an Laien. Briefe der Seelenführung*, traduction de L. Welsersheimb ; introd. Karl Rahner, 2e éd., Herder, Freiburg im Breisgau, 1954, 18,5 × 11,5, 91 p.

Dans la collection « Zeugen des Wortes » (témoins du Verbe), voici un choix de *lettres* tirées des pères de l'Église et adressées à des laïcs. Dans l'*introduction* (p. 5-21) K. Rahner étudie la position de l'Église des premiers siècles à l'égard des laïcs ; il s'inspire surtout de Clément d'Alexandrie. Les textes patristiques cités, en traduction allemande seulement, sont tirés de Sulpice Sévère (lettre à *Celantia*) ; de saint Grégoire de Naziance (lettre en vers à sa sœur) ; de saint Augustin ; de Nile d'Ancyre ; d'Arnobe le Jeune (lettre à Grégoria) et de saint Grégoire le Grand (lettre à Théodore). De saint Augustin, nous avons deux lettres importantes : l'une à Boniface (p. 55-62), général romain, écrite en 418, pour le soutenir en sa vie, alors très chrétienne ; l'autre, la belle *lettre à Proba* (p. 62-79), petit traité de la prière où l'auteur expose le but de la prière, qui est l'union à Dieu ; les dispositions requises ; les formes de la prière, en particulier, les oraisons jaculatoires ; enfin l'objet de nos demandes, ce qui l'amène à donner un petit commentaire du *Pater*.

F.-J. T.

424. *Los grados de perfección del alma según San Agustín*, par Alberto Caturelli, dans *Sapientia* (Buenos-Aires), t. IX, 1954, p. 254-271.

La montée de l'âme vers la suprême contemplation (perfection) est jalonnée ici principalement d'après les données du *De quantitate animae*. Aux quatre degrés déjà exposés par F. Cayré dans *La contemplation augustinienne*, 2e éd. Paris, 1954, p. 69-74 : *Virtus*, *tranquillitas*, *ingressio* et *mansio (contemplatio)*, l'A. ajoute les trois degrés de départ, sur lesquels F. Cayré n'insiste pas (p. 70) : *Animatio*, *sensus* et *ars*, en mettant l'accent sur l'*animatio*, source fondamentale des problèmes de la nature de l'âme. Le travail ne me semble pas original, mais a le mérite de citer en note, *in-extenso*, de nombreux textes importants.

D.V.

425. *Trappstegskristendom, Ett arv från Augustinus* par Gösta Hök, dans *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, t. XXX, 1954, p. 262-272.

La doctrine augustinienne des degrés de la vie spirituelle se révèle à l'analyse comme une combinaison originale de la philosophie antique et du paulinisme. Au néoplatonisme, Augustin emprunte le schéma général de l'ascension de l'âme vers Dieu, à saint Paul la division de cette ascension en quatre étapes et sa terminologie : 1° ante legem, 2° sub lege, 3° sub gratia, 4° in pace. Sous l'influence de la doctrine stoïcienne de la vertu, l'A. enfin définit chacun de ces degrés par rapport à la concupiscence. Le péché consiste en ce que la vertu de continence ne domine pas la *libido* ou *cupiditas* ; l'état de grâce suppose la parfaite maîtrise de la volonté sur la vie sensible. La grâce est par suite conçue par Augustin essentiellement comme l'œuvre de Dieu qui purifie l'âme et la libère de l'emprise de la concupiscence, au détriment de l'idée biblique de pardon divin. Le problème d'A. est alors le suivant : comment un homme peut-il être tout à la fois pécheur et cependant rester en état de grâce ? Augustin, et les catholiques à sa suite, distinguent entre péché mortel et péché véniel. Le piétisme du XVIIIe siècle suit une autre voie, plus exigeante. L'homme ne doit jamais consentir à quelque péché que ce soit, sous peine de perdre l'état de grâce, et la concupiscence elle-même est péché. Toutefois les piétistes distinguent entre « avoir le péché », c'est-à-dire le fait d'avoir de mauvais désirs, ce qui ne détruit pas l'état de grâce, et « faire le péché », c'est-à-dire consentir aux mauvais désirs. En terminant, l'auteur, dans un passage assez obscur, cherche à relever une différence entre la conception d'Augustin et celle des catholiques. Augustin exigerait pour l'état de grâce la vertu de continence sans restriction. Les catholiques n'exigeraient cette vertu que quand il s'agit de péchés graves.

F. Refoulé.

426. *La moral de San Agustín*, por Gregorio Armas, Difusora del libro, Madrid, s. d. (1955), 20 × 14, 1181 p.

L'introduction, p. 15-43, relève les caractères de la morale augustinienne : influence biblique dominante, intervention de la grâce, rôle synthétique de la charité. L'auteur, pour permettre, dit-il, aux étudiants et professeurs de confronter leur doctrine avec celle d'Augustin, adopte pour son exposé l'ordre des traités modernes de morale : I. Morale *fondamentale*, principes généraux, vertus et vices ; II. Morale *spéciale* : *a*) Dons et vertus théologales ; *b*) Commandements de Dieu et de l'Église, états de vie ; *c*) les sacrements, les délits et les peines. Cette matière est uniquement développée par 1345 extraits des diverses œuvres augustiniennes, texte latin et traduction espagnole en regard ; chaque extrait est précédé d'un titre qui en résume le sens ; référence précise aux œuvres et à Migne dans le texte latin. Il y a une bonne

table analytique, p. 1027-1076, mais on regrettera qu'elle se base sur les mots espagnols et non sur les mots latins d'Augustin. On regrettera plus encore que la pensée morale si originale de saint Augustin ait été morcelée pour entrer de gré ou de force dans un cadre scolastique qui lui convient si peu. Aussi plusieurs extraits posent-ils de sérieux problèmes d'interprétation, par ex. les textes sur les *sacrements*, p. 875-1036, tirés indistinctement des sermons, commentaires, lettres, œuvres polémiques, pour illustrer notre théologie morale précise des sept sacrements, alors que ce mot chez le docteur du v^e^ siècle avait une résonance bien plus large. L'auteur a préféré laisser à son lecteur le soin de juger, plutôt que de l'aider en présentant une *vraie synthèse* fondée sur les principes mêmes de saint Augustin. Mais il faut reconnaître le grand mérite de cette vaste enquête et le soin avec lequel elle nous est présentée.

F.-J. T.

427. *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des* 12 *und* 13. *Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, par Michaël Müller. Coll. « Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie », I. Band, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1954, 22 × 14, 325 p.

L'A. expose la doctrine d'Augustin sur le mariage au Paradis de la p. 19 à 32 ; en guise de préhistoire, la formation de l'idéal du mariage au paradis chez Origène, Grégoire de Nysse en Jean Chrysostome, de la p. 9 à 19. Le reste du livre expose la fortune de la doctrine augustinienne aux xii^e^ et xiii^e^ siècles jusqu'à Thomas d'Aquin. Le mariage au Paradis n'intéresse les pères qu'en fonction de la morale sexuelle après la chute. Le point de départ de leurs spéculations est *Gen.* I, 27 sv. D'après l'A. le système d'interprétation d'Origène, fortement imprégné de dualisme gnostique hérité de Philon, serait à l'origine directe des spéculations des théologiens de l'Église sur le mariage au Paradis. Contrôlable pour Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, cette affirmation vaut-elle aussi pour les théologiens occidentaux, spécialement pour Augustin ? L'A. le dit, p. 10 et 275, mais n'indique pas par quelle voie cette influence se serait propagée. La question des rapports Origène-Augustin a été posée au Congrès International August., Paris 1954 : *Augustinus Magister*, III, 94-95, sans obtenir une réponse satisfaisante. Augustin a élaboré sa doctrine sur le mariage avec le double souci de combattre le manichéisme et le pélagianisme : cela explique en partie son évolution. En quoi son expérience personnelle l'aurait orienté vers une conception plutôt rigoriste, sinon parce qu'elle lui a appris combien l'acte sexuel, à son apogée, élimine l'activité de l'esprit ? Voir *De civ. Dei*, 14, 16. A ce propos il aurait été utile de souligner l'influence du spiritualisme néoplatonicien sur la pensée d'Augustin, par laquelle celle-ci devait, du moins au début, rejoindre certaines positions d'Origène. Car ce ne fut qu'un point de départ. L'A décrit bien l'évolution d'Augustin dans l'interprétation de *Gen.*, I, 27 sv., sans cependant mentionner suffisamment les motifs qui l'expliqueraient. Vers 389, dans le *De gen. c. manich.*, I, 19 ; 2, 11, il interprète l'ordre de Dieu : croissez, etc... : de manière toute spirituelle. C'est l'interprétation qu'il préfère encore vers 400 dans les *Conf.*, XII, 24, 37 comme plus conforme à l'Écriture, et dans le *De cat. rud.*, 29. Il commence à hésiter vers 401. Le *De bono conj.*, 2 présente trois interprétations dont la dernière fait appel à la procréation charnelle... mais il n'ose choisir. Le *De gen. ad lit.* dont la composition s'étale sur plusieurs années, de 401 à 415, est un témoin précieux. Au début, 3, 21 Augustin hésite encore entre procréation sans relation charnelle et procréation par relation charnelle, sans concupiscence toutefois ; plus tard, 9, 6, — on ne peut en fixer la date : Mausbach, *Die Ethik...* I, 319 opte pour 410 — il tient pour certain que le mariage au Paradis avait pour but de procréer par relation charnelle. Il a depuis gardé cette doctrine : *De civ. Dei*, 14, 22 ; *Retract.*, I, 9, 2. 3.

Augustin nie que cette relation charnelle au Paradis fût soumise à la libido : la volonté commandait aux organes sexuels comme à la main et au pied : *De gen. ad lit.*, 9, 10 ; *De civ. Dei*, 14, 21 ; 14, 24. A ce sujet l'A. fait remarquer que si Augustin avait eu connaissance du double système nerveux, cérébro-spinal et grand sympathique, il aurait abandonné cette dernière thèse. Est-ce tellement certain ? L'A. ne se place-t-il pas ici dans la perspective aristotélicienne de la nature de l'homme ou dans celle du XVI^e^ et XVII^e^ siècles de la nature pure, qui n'entre pas dans la vision d'Augustin ? Quoi qu'il en soit, vers 420, Augustin ne rejette plus absolument la possibilité de la libido au Paradis : *Cont. duas ep. Pel.*, I, 17 ; cf. *Op. imp. c. Jul.*, 6, 22 ; mais il exige toujours une soumission entière à la volonté. Il est clair qu'après la chute la volonté n'a plus la domination directe des organes sexuels ; la libido a une sorte d'activité indépendante, instinctive. Augustin y voit la punition de la désobéissance première. D'après l'A. Augustin fonde le mal de la libido dans le fait que son activité non seulement échappe à l'influence directe de la volonté, mais domine aussi, voire supprime l'activité de l'esprit : *Op. imp. c. Jul.*, 4, 39. Voir aussi *De civ. Dei*, 14, 16. L'A. fait justement remarquer que chez Augustin les mots *malum* et *peccatum* ont tantôt un sens physique tantôt un sens moral. Souvent Augustin indique le sens qu'il envisage ; il a d'ailleurs fortement souligné que la volonté seule est source de mal moral. Contre Mausbach, *Die Ethik...*, II, 174, l'A. affirme que les mots *Concupiscentia* et *libido* sont également employés dans l'un ou l'autre sens ; il cite une série de textes à l'appui de son assertion. Ce point de vue aurait mérité un développement plus riche : il décide, en effet, de quelques problèmes des plus difficiles de la doctrine augustinienne âprement discutés au Congrès Intern. August. Voir *Aug. Magist.*, II, 727, 737, 755, 773 ; III, 247-263 ; 279-337. Le but unique du mariage, selon Augustin, est la procréation. L'A. note bien, p. 29, n. 52, qu'il faut distinguer chez Augustin le but : les enfants ; l'effet, et non le but secondaire, apaisement sexuel, enfin les trois biens du mariage... mais il n'y insiste pas davantage. Le plaisir qui accompagne l'acte de procréation est, aux yeux d'Augustin, un mal, non en tant que *sensus carnis*, inévitable effet, mais en tant que *concupiscentia carnis*, recherche volontaire. Les rapports sexuels sont donc moralement bons en tant qu'ils visent à procréer ; ils sont peccamineux si les partenaires recherchent uniquement ou secondairement le plaisir : *Op. imp. c. Jul.*, I, 68. Pour le prouver Augustin en appelle à *I Cor.*, 7,6. Remarque intéressante : Augustin ne cite qu'une seule fois, *De mor. ecc. et manich.*, I, 35, 78. la leçon *secundum indulgentiam* ; partout ailleurs : *secundum veniam*, leçon courante en Afrique et plus favorable à la doctrine d'Augustin que l'autre. Voir, p. 31, n. 61. L'A consacre le reste de son livre à l'histoire des utilisations et réfutations de la doctrine augustinienne sur le mariage au Paradis, chez les auteurs scolastiques du XII^e^ et XIII^e^ siècles jusqu'à Thomas d'Aquin ; histoire doctrinale des plus intéressantes.

A. de V.

428. *Charité et vertu d'après saint Augustin*, par Georges Doumain, mémoire de licence en théol., Université cath. de Lille, 1953, cahier polyc., 26 × 21, 153 p.

Une importante introduction (p. 1-20) place le présent travail dans un plan général. De nombreux témoignages de l'Écriture affirment que la charité constitue la perfection de toutes les vertus, mais la divergence d'interprétation des théologiens pose un problème. Avant d'exposer la solution thomiste (dans une prochaine étude), l'auteur a voulu ici interroger saint Augustin. La morale augustinienne, comme celle de tous les anciens, est fondée sur notre désir inné du bonheur ; or, sa doctrine, reflet de sa vie, affirme que le bonheur n'est en aucun bien créé, mais en Dieu seul, connu par la foi, atteint avec l'aide du Médiateur Verbe incarné. Si la morale est l'enseignement de la vertu, celle-ci est pour Augustin, un don de Dieu : la *charité*.

Dans cette direction, il élabore la notion de vertu en dépassant non seulement l'épicurisme et le stoïcisme, mais même le néoplatonisme qui nous oriente bien vers Dieu, source unique de bonheur, mais de façon spéculative en se confiant en ses forces rationnelles : d'où son échec inévitable. Il n'y a de vraie vertu que dans le « juste », voyant le but par la foi et le réalisant par la charité. La vertu est « l'ordre de l'amour », ou « la charité qui fait aimer ce qu'il faut aimer ». D'où l'impossibilité de vraies vertus chez les païens. L'auteur montre (p. 56-71) la cohérence et la valeur des affirmations d'Augustin sur cette question. Chez les païens, beaucoup d'actions prises en elles-mêmes sont bonnes : elles sont le fruit de la nature dont la bonté est maintenue contre le manichéisme. Mais elles restent stériles pour la vraie béatitude, parce qu'elles manquent de l'ordre de la grâce et de la foi. Augustin ajoute même que la Providence choisit ses élus partout, même en dehors de l'Église visible. Mais sur ce point, il lui a manqué la notion claire de *foi implicite* pour modérer certaines affirmations absolues auxquelles l'entraîne la controverse pélagienne : et cette remarque est, semble-t-il, dans la bonne direction pour mieux comprendre ici la pensée augustinienne.

L'auteur aborde ensuite directement le *rôle de la charité* dans la vertu. Après avoir précisé que la charité est l'amour parfaitement ordonné, et la première des grâces qui résume toutes les autres, il analyse ses aspects d'amour de Dieu, de soi, du prochain et s'arrête à son caractère d'amour *désintéressé*. Cette note, pour Augustin, s'allie parfaitement avec l'eudémonisme. La charité est gratuite parce qu'elle n'aime Dieu pour aucun autre que lui, mais la possession de Dieu est sa récompense : cet exposé (p. 96-106) fondé sur l'analyse des principaux textes, est lui aussi une bonne mise au point d'un problème délicat. Enfin, le dernier chapitre montre que pour Augustin, le rôle de la charité comme « racine », condition excitatrice ou inspiratrice de toutes les vertus suppose qu'il la considère comme « forme des vertus » bien que cette notion technique ne se trouve pas chez lui, et l'assertion est solidement fondée sur les textes. Il reste pourtant quelque obscurité dans l'application de l'idée thomiste de *forme* à saint Augustin chez qui « forme » et « information » renvoient plutôt à l'idée exemplaire et à la participation (cf. *De libero arbitrio*, II, XVI, 44, *B. A.*, t. VI, p. 300 et note p. 525-527). Elle s'appliquerait mieux aux rapports entre la charité infinie qui est Dieu et les actes de charité participée qui forment toutes nos vertus. La suite qu'on nous promet de cette étude, éclairera sans doute ce point. Cette première étape, fondée sur une large enquête, méthodique et judicieuse, des textes augustiniens, fait bien augurer de l'ensemble.

F.-J. T.

429. *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin*, par H. Rondet, dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 113-134 ; *idem* dans *Revue d'Ascétique et de mystique*, 30, 1954, 193-231.

L'auteur expose d'après les *Sermons*, d'abord la pratique de la pauvreté chez les religieux et les clercs, puis sa valeur chez les chrétiens comme détachement du cœur ; enfin chez les riches, le devoir de l'aumône où c'est Jésus-Christ que l'on sert dans les pauvres. Ce simple exposé, méthodique et édifiant, est complété par la traduction française du *Sermon* 177 (p. 135-148), sur l'*amour des richesses*.

F.-J. T.

430. *Jeûne et charité dans l'Église latine des origines au XII^e siècle, en particulier chez saint Léon le Grand*, par Alexandre Guillaume, édit. S.O.S., Paris, 1954, 24 × 16, 190 p.

Les témoignages antérieurs à saint Léon sont relevés, notamment celui de saint Augustin (p. 35-45). Le sermon *De utilitate jejunii* est traité à part comme étant

d'attribution douteuse (sur la foi de *Clavis Patrum Latinorum*, 311). Il propose cependant comme but du jeûne, l'exercice de la charité. C'est bien là une pensée que saint Augustin aime à développer dans ses sermons et ses commentaires de l'Écriture : les textes rassemblés par l'A. le prouvent suffisamment. On aurait aimé que l'A. souligne davantage, ce qui était la pensée ultime d'Augustin quand il encourageait à l'aumône : que celle-ci fruit et source de charité affirme et réalise l'unité de l'Église. On aurait aimé aussi, que l'étude si poussée de la doctrine de saint Léon, ne négligeât pas le problème de sa dépendance vis-à-vis de saint Augustin.

A. D.

431. *A Bondade de Santo Agostinho no Pastoreio das Almas*, par Evaristo Paulo Arns, dans *Vozes de Petrópolis*, nov.-déc. 1954, p. 593-605.

L'auteur analyse et expose, avec nombreuses citations et références, la charité pastorale d'Augustin à partir de ses dons naturels pour l'amitié, et de l'histoire de sa vie. Il la montre en action dans sa charge d'âmes, mais aussi dans le cadre plus large de sa famille, de son pays, de l'Empire et de l'Eglise de son temps.

A. D.

432. *Persona y comunidad en la « Ciudad de Dios »*, par Pablo Lucas Verdú, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »* II, 299-309.

Problème implicite pour Augustin et son temps ; il est intéressant de le résoudre par les données même de sa pensée et de son œuvre. L'auteur en fait un rapide exposé. *L'ordo amoris* comporte « extériorité sociale » subordonnée à l'« intériorité spirituelle » des fils de Dieu appelés à la vision. C'est la médiation de l'amour qui résout les antinomies du couple personne-communauté, dans la « concordia » de la cité où tout gravite vers Dieu.

A. D.

433. *L'obbedienza secondo S. Agostino*, par Bonifacio Borghini, dans *Vita cristiana* (Firenze), XXIII, 1954, p. 453-478.

Pour caractériser la pensée de saint Augustin sur l'obéissance, B. nous présente d'abord un recueil de 29 textes, en traduction italienne (p. 454-463) avec références précises aux diverses œuvres augustiniennes. Suivent quelques commentaires, soulignant le *caractère général* donné par saint Augustin à la vertu d'obéissance, intimement unie à l'*humilité* qu'elle exprime au dehors, et à la *charité* avec laquelle elle s'identifie en conformant notre volonté à celle de Dieu. Il y a là de nombreuses remarques intéressantes, mais pas assez reliées en un tout cohérent.

F.-J. T.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest, par **B. H. Warmington**, The University Press, Cambridge, 1954, 22 × 14,5, 124 p. et 3 cartes.

L'A. se propose de donner une petite synthèse de l'histoire des Provinces africaines du règne de Dioclétien à l'invasion des Vandales. Son livre se divise en 8 chapitres : I. L'administration provinciale en Afrique ; II. L'histoire militaire ; III. La frontière et ses défenseurs ; IV. Les villes ; V. Le plat pays ; VI. Les Maures et les Romains ; VII. Le Donatisme ; VIII. La vie intellectuelle. Cette répartition de la matière nous semble artificielle et insuffisante. Elle est insuffisante, parce qu'elle néglige plusieurs aspects de première importance. En effet, les c. IV et V, tout en décrivant la situation économique, passent sous silence le rôle du commerce ; le c. VI ne pose pas le problème ethnique et démographique dans toute son ampleur ; le c. VII réduit le problème religieux au seul schisme donatiste, ignore les survivances du paganisme et du manichéisme et ne s'intéresse guère à l'influence exercée par l'Église. Elle est artificielle, en tant que la succession des chapitres ne répond à aucune logique interne et rend difficile la compréhension organique de l'ensemble. Par exemple l'histoire militaire n'est certainement pas à sa place au c. II avant les chapitres qui exposent les raisons des interventions militaires ; la délimitation exacte des frontières géographiques, politiques et administratives aurait dû normalement précéder la description de l'administration provinciale... bref, le livre a été réalisé non comme une synthèse mais comme une juxtaposition arbitraire de chapitres. L'A. exploite avantageusement les documents anciens, littéraires, épigraphiques et archéologiques : c'est l'un de ses grands mérites. Par contre, il semble mal informé de la bibliographie moderne de son sujet : il ignore, par exemple, les rééditions, considérablement enrichies, des ouvrages d'Albertini, *L'Afrique romaine* (Leschi), 1950, de Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord* (Courtois), 1951, de L. Schmidt *Geschichte der Wandalen*, 1942 ; il ignore encore nombre d'articles plus ou moins récents, qui traitent de points de détails et dont la lecture lui aurait évité de commettre des imprécisions, voire des erreurs au sujet, par exemple de l'emplacement de certaines villes (Uppena = Uppana, p. 57), du tracé des limites des provinces (Mauritanie Sitifienne, p. 1 ; Numidie, cartes 1 et 2) et de la frontière sud (cf. J. Guey, *Note sur le « limes » romain de Numidie et le Sahara du IV^e siècle*, dans « Mélanges de l'École française de Rome », 1939, p. 178 suiv.). A l'encontre de Frend, dont il connaît le livre *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, 1952, l'A. a raison de mettre en garde contre une surestimation du facteur nationaliste et social dans le schisme donatiste : il y a des donatistes dans toutes les classes de la société, chez les riches comme chez les pauvres et pour être numide par son origine le schisme ne l'est pas par essence, loin de là. — Le ch. VIII, consacré à la vie intellectuelle est d'un superficiel désolant et ce qui y est dit, incidemment

du monachisme en Afrique n'apporte non seulement rien de neuf, mais reste loin en-dessous de l'état de la question tel qu'il était connu lorsque ce chapitre fut écrit. — Malgré ses défauts de composition, ses prétéritions de certains problèmes et ses lacunes d'information, le livre de M. Warmington peut rendre de grands services d'initiation. (Voir C. R. *Revue Africaine*, t. XCIX, 1955, p. 422-424 : Ch. Courtois.)

A. DE VEER.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, commencé sous la direction de S. Em. le cardinal **A. Baudrillart**, continué par **A. de Meyer** et **Et. Van Cauwenbergh** avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, fasc. LXXVI *Constantios-Crescence*, Letouzey et Ané, Paris, 1955, col. 769-1024 ; fasc. LXXVII *Crescence-Czorna*, ib., 1956, col. 1025-1200 avec une liste de sigles et d'abréviations.

Les fasc. LXXVI-LXXVII achèvent le t. XIII de ce dictionnaire. On regrette la lenteur de la progression de cet ouvrage. Sans doute il y a des excuses à cette lenteur : il est difficile de coordiner la production scientifique et l'insertion des notices dans un ordre alphabétique rigoureux, le retard d'une seule notice stoppant tout le travail ; il y a eu aussi changement de direction, imposé par la mort de M. de Meyer. Souhaitons que le nouveau directeur, M. le chanoine Aubert, trouvera le moyen de poursuivre ce dictionnaire à un rythme accéléré. — Le recenseur est tenté de juger un dictionnaire sur le nombre et la valeur des longues notices qu'il comporte. C'est la méthode, somme toute, la plus facile, d'autant que les sujets, jugés dignes d'une plus longue référence, sont généralement mieux connus. L'usager d'un dictionnaire s'intéresse davantage au nombre et au choix des brèves notices. Pour lui le dictionnaire est un « Nachschlagwerk » dont il demande surtout des informations rapides et précises sur des personnes et des choses qu'il ne peut trouver ailleurs. Aussi bien la valeur d'un dictionnaire dépend autant, sinon plus, du nombre et du choix de petites notices que de la qualité des notices qui se développent en longueur. Le *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclés.* répond à ces exigences. Dans les présents fascicules on a multiplié les renvois au *Dict. de Théol. Cath.*, ce qui allège le texte de redites inutiles. Signalons que la bibliographie de certaines notices n'est pas à jour, sans doute parce qu'elle a été composée longtemps avant la parution effective. Le lecteur devra en tenir compte et ne pas se fier à la date de la parution du fascicule. Je ne donne qu'un exemple : article *Corneille* (G. Bardy) où il manque L. K. Mohlberg, *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten « Memoria Apostolorum » an der Appischen Strasse*, dans *Colligite Fragmenta Festschrift Alban Dold zum* 70. *Geburtstag am* 7.7.1992, herausg. von Bonifatius Fischer und Virgil Fiale (Coll. Texte und Arbeiten 1 Abt., 2 Beiheft), Beuroner Kunstverlag, Beuron, 1952, p. 52-74.

Albert DE VEER.

R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (1846-1878), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*. Fondée par A. FLICHE et V. MARTIN, dirigée par A. FLICHE et E. JARRY, t. XXI, Bloud et Gay, Paris, 1952, 25 × 16, 510 p.

Le vol. 21 de l'*Histoire de l'Eglise de Fliche et Martin* est entièrement consacré au pontificat de Pie IX (1846-1878). N'entendez pas ce titre comme l'expression d'une volonté d'exposer et de juger tous les événements de cette période à partir du centre de l'Église qu'est le Pape. Il est vrai : la Papauté y joue un grand rôle. Elle perd sa puissance temporelle, mais acquiert une puissance spirituelle de plus en plus affirmée

et acceptée. Les tendances gallicanes et joséphistes, si vivantes et nocives dans le proche passé, s'enlisent devant le mouvement ultramontain qui s'impose, non d'ailleurs sans quelque excès de langage et de procédé ; la définition de l'infaillibilité pontificale triomphe d'un reste d'épiscopalisme et de théories conciliaires. Et on voit naître ce phénomène nouveau qu'est la dévotion au Pape, qui se développe d'une manière particulièrement spectaculaire en France. Cependant l'A. prête une attention soutenue à la vie de l'Église dans le monde entier, sans négliger « l'Église aux frontières de l'orthodoxie », dans l'Empire ottoman et dans les patriarcats orientaux. Il nous fait assister dans la plupart des pays au réveil de la conscience chrétienne prenant position, non sans déchirements internes, en face des problèmes nouveaux que la disparition de l'ancien régime a suscités dans le domaine politique, l'industrialisation croissante dans le domaine social et économique, et le progrès des méthodes scientifiques dans le domaine de la théologie et de l'exégèse. On a loué « l'harmonie du plan » de ce volume. Certes, il n'était pas facile d'organiser la synthèse d'une si vaste et si disparate matière. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer des redites difficilement évitables : le Congrès de Malines, p. 170 et 250. Les essais réitérés d'esquisser le portrait de certains personnages, comme celui de Mgr de Mérode et de Pie IX lui-même, nuisent cependant à l'harmonie de l'ensemble. L'A. est bien informé : il semble avoir pris connaissance de tous les travaux de première main, même en langue étrangère, ce qui lui donne l'avantage de pouvoir écrire l'histoire de l'Église dans les divers pays avec une autorité qui a parfois manqué aux autres collaborateurs de cette collection (voir *L'Année théologique*, 1951, p. 81, compte rendu de l'ouvrage de J. Leflon, *La crise révolutionnaire*) En plus, l'A. n'a pas manqué de consulter les dépôts d'archives. On sait que les Archives vaticanes limitaient encore leurs communications à la date 1846. Aussi l'A. n'a-t-il pu donner une étude définitive de toutes les questions, surtout de celles qui entourent le Concile du Vatican. Il ignore aussi (p. 255) que le *Syllabus* a probablement connu plusieurs éditions (voir *L'Année théologique augustinienne*, 1953, 370-372). L'A. est loyal dans son exposé, modéré dans son jugement sur les événements et leurs auteurs, ce qui demande un beau courage, car pour être dépassées, certaines polémiques et attitudes du siècle passé gardent encore des défenseurs et des adversaires sur le plan sentimental, où la modération et la loyauté sont choses rares. Les comptes rendus dans les revues ont souligné et apprécié ces qualités ; mais dans des conversations privées on n'a pas manqué de stigmatiser l'A. de « libéral » parce qu'il affirme (p. 80) que « le maintient du petit état pontifical tel qu'il avait survécu à la Révolution était devenu un anachronisme », libéral parce qu'il manifeste peu d'enthousiasme pour « le déploiement de piété « tapageuse et conquérante » en France » (p. 374), moins encore pour les excès de zèle de certains promoteurs de l'infaillibilité pontificale, libéral encore parce qu'il a osé écrire (p. 500) « que les vraies racines de la crise moderniste se situent sous le pontificat de Pie IX »... que « sur le plan intellectuel, non seulement Pie IX n'a pas réussi à donner les impulsions nécessaires, mais, peu averti personnellement de cet aspect des choses, il a de plus en plus abandonné la direction et le contrôle de la vie scientifique dans l'Église à trop d'esprits étroits, qui, effrayés des progrès du rationalisme et du positivisme, ont cru qu'il suffisait d'anathématiser les courants doctrinaux nouveaux incompatibles à première vue avec la foi chrétienne et de se raidir dans les positions considérées comme traditionnelles, sans seulement se demander s'il ne convenait pas de reprendre à la base certaines questions ». Au fond, Pie IX aurait souscrit à ce jugement sévère, à en croire une de ses réflexions à la fin de sa vie (p. 498) : « Mon successeur devra s'inspirer de mon attachement à l'Église et de mon désir de faire le bien ; quant au reste, tout a changé autour de moi ; mon système et ma politique ont fait leur temps, mais je suis trop vieux pour changer d'orientation : ce sera l'œuvre de mon successeur ». Ce successeur fut Léon XIII. Pour finir, deux petites remarques, qui n'enlèvent rien à la valeur de ce livre. Le sens de l'expression « pays réel » (p. 94), employée pour caractériser une mentalité poli-

tique, échappe probablement à la plupart des lecteurs, non informés de l'histoire récente de Belgique : on aurait dû l'éviter. L'omission d'un « n » (p. 193, note 2 et p. 208, note 2). *Briefe Döllingers an eine junge Freu(n)din* pourrait donner le change sur la qualité de la personne dont il s'agit.

A. DE VEER.

Dictionnaire de Droit canonique, publié sous la direction de **R. Naz**. avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fasc. XXX : *Impuissance-Intérêt et Usure*, Letouzey et Ané, Paris, 1953, col. 1281-1516 et table du t. V ; fasc. XXXI : *Interférences-Juridiction*, *ibid.*, 1954, col. 1-256 ; fasc. XXXII : *Juridiction-Libertés gallicanes*, *ibid.*, 1955, col. 257-512 ; fasc. XXXIII : *Libertés gallicanes-Mariage*, *ibid.*, 1955, col. 513-768 ; fasc. XXXIV : *Mariage-Novice*, *ibid.*, 1956, col. 769-1024.

Le fasc. XXX achève le t. V du dictionnaire ; les fascicules suivants forment les deux tiers du tome VI. C'est dire l'intense activité de ses rédacteurs en tête desquels il faut faire mention du directeur, R. Naz, qui assume avec courage et compétence la plus grosse part de la besogne. Chaque fascicule présente des notices de toutes dimensions et en toutes directions. Précieuses sont les petites notices donnant des précisions qu'on chercherait en vain ailleurs. Il y a des notices qui se développent en véritables articles, dont certaines d'une densité rare. Passons sur *Index* (22 col.), *Légitimation* (13 col.), *Messe* (13 col.), *Missions* (16 col.), pour insister sur *Mariage en droit occidental* (47 col.), qui met en œuvre une vaste documentation historique et juridique, ainsi que *Isidore de Séville* (31 col.) et *Innocent III* (53 col.), véritables monuments de science bien en rapport avec l'importance du sujet en histoire du droit ecclésiastique. Mais les institutions ne sont que le reflet des idées. Aussi la contribution n'est pas moindre pour l'histoire de la théologie : théologie des deux pouvoirs, théologie de la primauté pontificale, et en augustinisme, dans la double direction de ce qu'on a appelé « augustinisme politique » et « métamorphoses de la Cité de Dieu ». Les contributions de A. Dumas sont aussi appréciables en volume qu'en qualité : *Juridiction ecclésiastique* (47 col.), *Investiture* (26 col.), *Intérêt-Usure* (42 col.). Il faut en rapprocher les travaux de G. Œsterlé sur *Irrégularités* (24 col.), *Juridiction d'après le Code* (12 col.), et dans un domaine différent *Impuissance* (31 col.), *Inceste et Incestueux* (18 col.). Dans le domaine plus particulier du droit religieux et du droit liturgique, E. Jombart, qui a déjà collaboré aux précédents fascicules, nous renseigne sur des questions d'actualité : *Instituts religieux* (10 col.), *Maison religieuse* (9 col.), *Maître des novices* (3 col.), *Manifestation de conscience* (5 col.). L'histoire et le droit confluent en des articles de plus grande envergure : *Congrégations mariales* (9 col.), *Jubilé* (12 col.) et surtout, intéressant également la théologie, *Indulgences* (20 col.). Le souci d'actualité d'une législation vivante apparaît dans la contribution de H. Abonneau, *Insémination artificielle* (7 col.). Sans doute, les points de vue médical et moral défraient la majeure partie de l'exposé, mais pour amorcer les conséquences juridiques au double for interne et externe. Le même A. rassemble sous le mot *Mort* (12 col.) quantité de notions et de prescriptions éparses dans l'ensemble du droit. A L. Faletti nous devons deux articles qui sont deux ouvrages d'histoire autant que de droit : *Jean de La Coste* (31 col.), élève et continuateur de Cujas, et *Edgard Loening* (16 col.), important pour le problème de droit public nés de la reconnaissance de l'Église par l'État. Signalons deux autres contributions plus considérables encore : *Libertés gallicanes* (97 col.), de R. Laprat et *Droit liturgique* (59 col.) de M. Noirot. Enfin, dans *Lois ecclésiastiques* (42 col.), R. a et Ch. Lefebvre, et dans *Droit naturel* (25 col.), Ch. Lefebvre et G. Simon rassemblent des questions générales de droit, déjà traitées sous d'autres titres.

A. DEVYNCK.

Jules Chaix-Ruy, *Ernest Renan*, coll. « Problèmes et doctrines », E. Vitte, Paris, Lyon, 1956, 22 × 14, 514 p.

Cette biographie est avant tout l'histoire des problèmes de doctrine et d'art qui tissent la vie de Renan. On y indique les influences extérieures : celles de Pascal, de Vico, du scientisme régnant représenté par Berthelot, des philosophes allemands, Hegel et Strauss. Mais l'originalité du livre est d'expliquer d'abord la naissance et le développement des théories de Renan par sa psychologie, comme réponse au problème intime et angoissant de l'immortalité. Ces théories sont ainsi remises dans le concret de la vie.

Né d'une famille bretonne traditionnellement catholique, mis dès l'enfance en face du problème de l'au-delà par la mort accidentelle de son père, Renan ne trouva pas dans sa foi catholique trop sentimentale, semble-t-il, la réponse définitive à ce problème. Quand ses études ecclésiastiques le transplantent à Paris, quand à Issy il entre en contact avec la science moderne et les audaces rationalistes de la philosophie allemande, puis au grand séminaire de Saint-Sulpice, quand, en face du dogme qu'on lui présente en toute sa rigueur il découvre l'exégèse psychologique fondée sur les sciences critiques et historiques alors en pleine floraison en Allemagne, ce fut la crise fatale à sa foi. A la veille du sous-diaconat, il se retire et s'engage dans la carrière des recherches scientifiques des langues orientales et de l'histoire, avec l'ambition de conquérir une place au Collège de France. C.-R. marque bien ici le rôle de sa sœur Henriette qui, détachée elle-même du catholicisme, devient sa confidente, l'encourage à suivre la nouvelle voie qu'elle considère comme la vérité et l'aide désormais de tout son dévouement. Certes, C.-R. n'approuve pas cette apostasie, mais il en explique psychologiquement la possibilité et l'évolution. Le choix par Renan d'une thèse sur *Averroès et l'Averroïsme* s'explique de même psychologiquement : la doctrine centrale de ce philosophe sur l'unité de l'intelligence, et son hypothèse de la survie personnelle réservée aux grands esprits répondaient à l'angoisse du penseur breton qui abandonnait volontiers l'immortalité de la foule des hommes, mais tenait par-dessus tout à celle de sa propre âme. C.-R., p. 170-175 montre bien comment la thèse sur Averroès suggère cette explication.

Les *années de maturité* de Renan sont dominées par la *Vie de Jésus*, annonçant le grand ouvrage sur *Les Origines du Christianisme* (7 vol.), que l'auteur tint à compléter en ses dernières années par l'*Histoire du peuple d'Israël* (5 vol.). C.-R. nous fait assister à l'élaboration de cette œuvre au cours des grands voyages d'étude de Renan en Italie et en Orient où la géographie inspire les explications exégétiques ; au milieu aussi des grands événements soit de la vie privée — son mariage, la mort de sa sœur Henriette — soit de la politique : l'année terrible de 1870 qui marqua l'évolution de ses idées politiques et fut l'occasion de vues pénétrantes sur l'avenir de l'Europe. C.-R. insiste sur l'aspect doctrinal et littéraire, et nous donne au fur et à mesure de bonnes analyses des œuvres renanniennes. Ici encore l'originalité est dans l'interprétation psychologique. Si Renan, dit-il, dans une œuvre qui voulait expliquer le christianisme par la préparation des prophètes juifs et l'idéalisme des premières générations chrétiennes a commencé par la vie de Jésus, fait central mais pour lui simple épisode, c'est qu'il y était porté à l'encontre de son plan de travail, par la logique de sa psychologie profonde. Après la perte de ses convictions catholiques, la garantie d'une immortalité personnelle à la manière d'Averroès lui semblait dépendre de la valeur historique de Jésus : d'où sa hâte d'aborder le problème et l'éloge convaincu qu'il fit de la « religion spirituelle » de Jésus. Mais son préjugé scientiste, exprimé dans son ouvrage *L'avenir de la science* qu'inspira Berthelot, et marqué par l'exclusion définitive de tout surnaturel, l'entraîna à ne voir en Jésus qu'un homme, fait Dieu par l'enthousiasme de ses disciples. Dès lors, il se tourne vers le « progrès », où l'idéal vient au terme des efforts de nombreuses générations, pour chercher la solution à son angoisse.

Mais sa psychologie donne à son œuvre des aspects plus complexes et plus mouvants. Tant que sa sœur Henriette vécut, elle lui garda une élévation morale inspirée du stoïcisme et du kantisme ; quand elle ne fut plus là, Renan s'abandonna à son dilettantisme naturel, tout en gardant sa foi à la science moderne ; ses goûts d'esthète raffiné et son ambition laborieuse, couronnée enfin par les succès scientifiques et littéraires, jusqu'à l'élection de l'Académie. Et tandis que, dans ses grandes œuvres, il sait proposer des vues sociales mesurées et justes, des hypothèses historiques fécondes avec une morale proche du catholicisme, au contraire, durant les vacances d'Italie que lui impose le soin de sa santé, il écrit ses « dialogues » et ses « drames philosophiques » où s'étale un dilettantisme sceptique et amoral. — C.-R. relève à bon droit ces faiblesses de son héros ; il démasque les sophismes de son exégèse, les *à priori* de son rationalisme et l'indigence de sa philosophie. Dans l'ensemble d'ailleurs, l'exposé très pénétrant reste sympathique : on dirait même qu'il voudrait excuser ce qu'il explique si bien psychologiquement ! Mais s'il s'abstient d'accuser, pourtant il n'excuse rien. Disons seulement que l'œuvre de Renan mériterait peut-être une condamnation plus sévère, surtout pour le fond. Car, avec ses grandes qualités littéraires, elle a fait aux âmes plus de mal que de bien. L'ouvrage de C.-R. sans doute, en nous faisant mieux comprendre l'homme, nous aidera à réfuter plus efficacement le penseur.

François-Joseph THONNARD.

Jean Daniélou, *Les saints « païens », de l'Ancien Testament*, éd. du Seuil, Paris, 1956, 19 × 14, 175 p.

Le titre est assez énigmatique : l'avant-propos explique qu'il s'agit de personnages qui n'appartiennent ni à l'ordre de la Rédemption inauguré par Jésus-Christ, ni à l'Alliance d'Abraham qui institua le peuple choisi, dépositaire des promesses messianiques et jouissant de moyens spéciaux de salut. Ce sont des saints connus par l'Écriture et approuvés par l'Église catholique, mais qui appartiennent à ce que l'auteur appelle l'Alliance ou la Religion *cosmique* avant Abraham et en dehors du judaïsme. Ce sont Abel, Enoch, Danel (roi païen qu'il ne faut pas confondre avec le prophète Daniel), Noé, Job, Melchisedech, Lot et la Reine de Saba. De telles « vies de saints » soulignent l'universalité des miséricordes de Dieu qui donne réellement à tous, les moyens de salut. L'ouvrage fait appel à de bonnes sources patristiques et exégétiques : il signale ainsi, p. 42-43, le témoignage de saint Augustin sur la sainteté d'Abel, *De civit. Dei*, XV, 1 ; mais il propose d'après Eusèbe de Césarée une explication originale des préférences divines accordées au sacrifice d'Abel. — La conclusion de ce petit livre en souligne l'intérêt pour bien saisir le sens de la sainteté qui rapporte tout à Dieu, même ce qui semble le plus laïc, le monde physique des astres, des saisons, des biens et des beautés terrestres, objet de la « liturgie cosmique ».

F.-J. THONNARD.

The Pseudo-Cyprianic, De Pascha Computus, translated with brief annotations, by **George Ogg**, S.P.C.K., London, 1955, 14 × 21, 42 p.

M. Ogg avait préparé cette publication du *De Pascha Computus* par deux études préliminaires parues dans *Expository Times*, 1949, 226 ; et *Vigiliae christianae*, 1954, 134-144. Nous ne trouverons ici qu'une traduction faite sur l'édition de Hartel, *CSEL*, III, pars 3, avec des notes succinctes signalant tout particulièrement les références bibliques, et le texte africain utilisé par l'auteur.

G. F.

Géza Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Desclée et Cie, Paris, 1953, 23,5 × 16, 216 p. illustré.

Les découvertes dans le désert de Juda se succèdent et suscitent de nouvelles études ; et pourtant l'ouvrage de G. Vermès garde son actualité. Il présente d'abord un historique partant de la première trouvaille au printemps de 1948 jusqu'à l'expédition belge de février-avril 1953 au Kirbet Mird. Il dresse ensuite la recension complète et précise de l'ensemble des mss découverts (p. 28-33), avec classification, autant qu'il était possible de le faire en 1953. S'ouvre alors une étude des problèmes soulevés : âge des mss, nature de la communauté de Qumrân, cadre historique de la littérature mise à jour. Les ch. v et vi offre un essai de reconstruction historique, d'après les données du texte, de la communauté et de la secte de Qumrân. L'exposé de ses croyances religieuses, sinon de sa théologie, reste une question délicate et complexe, qui profitera sans doute de nouvelles découvertes et de la publication totale de la documentation retrouvée. La seconde partie de l'ouvrage en assure en tout cas la valeur durable, elle publie les textes en traduction et avec explication : *Commentaire de Habacuc*, *Règle de la communauté*, *Document de Damas*, *Hymnes d'action de grâces*, *Guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres*, *Fragments inconnus*. Les cartes, les illustrations, les bibliographies et appendices divers, de bonne tenue critique, rendront les plus grands services comme instruments de consultation et de travail.

A. D.

Joannes a santo Thoma, *Cursus theologicus in Iam-IIae*, *De Gratia*, **Armand Mathieu** et **Hervé Gagné** editionem curaverunt (Collectio Lavallensis, Sectio theologica). Les Presses universit., Québec, 1954, 20 × 13, XLVI I-425 p.

Cette partie du Cursus Theologicus examine les questions 109 à 112 de la Iª IIªe, En guise d'introduction les éditeurs publient l'*Isagoge ad D. Thomae theologiam* du même auteur ; on en trouve au début de chaque tome la section qui correspond aux sujets traités. Le texte adopté est celui de l'édition Vivès, dont on reconnaît les défauts quant au texte et quant aux références. Le but des éditeurs était de mettre à la disposition des étudiants et des travailleurs un texte substantiellement fidèle, amendé çà et là (avec mention en note) chaque fois qu'une correction s'imposait. Les références ont été soigneusement contrôlées, ainsi que les textes allégués, soit de saint Thomas, soit de saint Augustin. La présentation, très étudiée, est des plus soignées. Les divisions de l'éd. Vivès sont complétées et éventuellement corrigées (marge de gauche), les textes parallèles signalés (marge de droite). Plusieurs tables terminent cet ouvrage : références à la Bible et à saint Thomas, table nomastique et table analytique. L'*Index augustinianus* pourrait faire la matière d'une étude quantitative et qualitative de la consultation d'Augustin par saint Thomas et Jean de saint Thomas. Sur près de 150 références à 23 ouvrages différents viennent en tête celles empruntées aux *De correptione et gratia* et *De gratia Christi*. L'autorité de saint Augustin est invoquée plus explicitement et plus longuement appuyée de textes en matière de grâce efficace, où le commentateur de saint Thomas devient en définitive commentateur de saint Augustin. Il le fait d'ailleurs avec une réserve et un tact auxquels il faut rendre hommage et dont d'autres auraient pu s'inspirer.

A. D.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le *Grabmann-Institut* à l'université de Munich s'occupe de recherches dans le domaine de la philosophie et de la théologie médiévales. (Cf. *Chronique* dans *Revue des études augustiniennes*, II, 1956, Mémorial G. Bardy, p. 1*.) Il vient d'organiser des archives, sous forme de microfilms, des Textes inédits d'œuvres philosophiques et théologiques du Moyen Age, et spécialement des manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques européennes, en dehors de l'Allemagne. Les 150 microfilms déjà réunis comportent des Commentaires des Sentences, Quaestiones, Commentaires de la Bible, Sermones, etc. du XIII^e siècle et de la première moitié du XIV^e siècle, surtout inspirés de l'École franciscaine. Les microfilms reproduisent ces œuvres en entier. On peut les consulter sur place dans le *Grabmann-Institut* ; il n'y a pas de service de prêt.

ARGENTINE.

Cours. — à l'université de Córdoba, le professeur Alberto Caturelli, titulaire de a chaire d'Histoire de la philosophie a fait porter son enseignement, durant l'année 1956, sur : *Le concept d'histoire chez sain t Augustin*, et *Les Pères latins jusqu'à Boèce*

FRANCE.

Congrès. — Du 2 au 5 septembre 1957, se tiendra à Aix-en-Provence, le IX^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française qui aura pour thème : *L'homme et ses œuvres*. Secrétariat : Faculté des lettres, Université d'Aix-en-Provence.

Du 10 au 17 septembre 1958 se tiendra, à Lourdes, le *III^e Congrès international de Mariologie* qui étudiera, en douze sections : le parallèle « Maria Ecclesia », la coopération de la B. V. Marie et de l'Église à la Rédemption, le pouvoir royal de Marie, l'influence de Marie Mère de l'Église sur le corps mystique du Christ, la relation de Marie avec le sacerdoce hiérarchique et spirituel. Le R. P. C. Balic vient de donner d'amples détails sur le programme de travail de ce Congrès dans *Antonianum*, XXXII, 1957, 261-270.

Conférences. — Nous croyons pouvoir déjà annoncer, tout particulièrement dans l'intérêt de nos lecteurs parisiens, que M. le professeur John J. O'Meara, de l'*University College* de Dublin (Irlande), donnera à Paris, au printemps de 1958, des conférences sur *Porphyre et Augustin*.

ITALIE.

Cours. — A l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan, le professeur Sofia Vanni Rovighi a inscrit au programme de ses cours d'Histoire de la philosophie médiévale, pour l'année 1956-1957 : *I problemi di S. Agostino filosofo*, et *Lettura delle Confessioni di S. Agostino*.

Conférence. — M. Pierre Courcelle, professeur au Collège de France a donné, le 16 mai 1957, au Centre Saint-Louis-des-Français de Rome, une conférence sur *La postérité des Confessions de saint Augustin*.

CONGRÈS. — *Le Congrès de Spolète* (23-29 avril 1957) : Comme tous les ans « le Centre Italien d'Études du Haut Moyen Age » a réouvert ses portes dans la semaine de Pâques. Cette cinquième *Settimana* était consacrée aux « *Caractères du VII^e siècle en Occident* » et professeurs et étudiants, en tout 140, ont pu entendre différentes communications sur ce siècle bien mal connu. Parmi les nombreux rapports qui présentèrent chaque aspect du VII^e siècle, notons ceux qui intéressent l'histoire religieuse et culturelle : M. Gabriel Le Bras a fait un magistral exposé sur « L'Église romaine et les grandes églises occidentales après la mort de Grégoire le Grand », M. Bertolini a parlé des « Conséquences politiques de la controverse religieuse avec Byzance », M. Lemerle, des « Répercussions de la crise de l'Empire d'Orient sur les pays d'Occident » ; quatre exposés étaient consacrés à la culture intellectuelle du VII^e siècle : un « Panorama de la littérature en Occident au VII^e siècle » fut remarquablement dessiné par M. Paul Lehmann, M. Diaz y Diaz parla de la culture au VII^e siècle en Espagne », N. Dag Norberg du « Développement du latin en Italie de saint Grégoire le Grand à Paul Diacre » et enfin M. Pierre Riché de « l'instruction des laïcs en Gaule au VII^e siècle ». Ces communications ainsi que celles des autres participants seront publiées dans le volume que le Centre consacre à chaque congrès, et qui paraîtra sans doute au printemps prochain.

P. RICHÉ.

On annonce déjà le *XII^e Congrès international de philosopjie* qui se tiendra à Venise, avec une séance à Padoue, du 12 au 18 septembre 1958. Les thèmes proposés par le Comité : 1° *L'homme et la nature ;* 2° *Liberté et valeur ;* 3° *Logique, langage et communication,* pourront être traités théoriquement ou historiquement. On a déjà réservé pour deux sections, l'étude de *L'aristotélisme padouan : connexions et développements* et celle des rapports des *Philosophies orientales avec la pensée occidentale.* Deux Symposiums sont prévus pour les journées qui suivront immédiatement le Congrès, l'un d'esthétique, l'autre sur la phénoménologie. A l'occasion du Congrès sera publié le volume : *Chroniques internationales de philosophie* (1949-1955), par R. Klibansky. Secrétariat du Congrès : 16, via Donatello, Padova (Ita.).

PAYS-BAS.

Dans une précédente chronique (*Rev. des ét. aug.*, 1955, p. 455), nous avions fait part d'un projet de Lexique augustinien conçu par les Ermites de saint Augustin de la province néerlandaise. Voici que ce projet est annoncé officiellement dans *Vigiliae christianae*, XI, 1957, p. 49-50, par le R. P. Modestus Van Straaten, sous le titre *Thesaurus linguae augustinianae* qui sera le titre même de ce lexique en cours de préparation. Le Comité de rédaction est composé des RR. PP. Ephraem Hendrikx et Melchior Verheyen, et du Dr M. van den Hout. Pour la réalisation de ce travail un centre d'études augustiniennes est en voie d'organisation à Eindhoven (Hollande), 8 Kanaalstraat, et prendra le nom d' « *Augustinus Instituut* ».

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

Agustin (San) : *La Ciudad de Dios*, libros I-II, traduccion de Lorenzo Riber, texto revisado por Juan Bastardas (Coleccion hispanica de Autores griegos y latinos, dir. M. Bassols de Climent), Alma Mater, Barcelona, 1951, 22 × 16, 123 p.

Antolinez (V. P. Fray Agustin) : *Amores de Dios y el alma*, introduccion, notas y texto establecido por el Angel Custido Vega, O.S.A., appendice de M. Ledrus, S.J., El Escorial, Madrid, 1956, 20 × 14, 439 p.

Aspects de la dialectique (Recherches de philosophie II), 15 auteurs, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 24 × 14, 378 p.

Augustine (Saint) : *The De dono perseverantiae* of..., a translation with an introduction and a commentary, by Sister Mary Alphonsine Lesousky, O.S.U., M. A. The catholic University of America Press, Washington, 1956, 23 × 15, 310 p.

Augustine (Saint) : *The De haeresibus* of..., a translation with an introduction and a commentary, by Rev. Liguori G. Müller, O.F.M., M. A., The catholic University of America Press, Washington, 1956, 23 × 15, 229 p.

Augustinus (Aurelius) : *Die wahre Religion, De vera religione liber unus*, übertragen von Carl Johann Perl, F. Schöningh, Paderborn, 1957, 22 × 14, xxvi-133 p.

Augustinus, Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St A... 354-1954, 10 auteurs, bijlage van de *Analecta augustiniana neerlandica*, Culemberg, 1954 (dactyl.).

Auzou (Georges) : *La Parole de Dieu*, approche du mystère des Saintes Écritures (Connaissance de la Bible, 1), Édit. de l'Orante, Paris, 1956, 19 × 14, 255 p.

Baron (Roger) : *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Lethielleux, Paris, 1957, 25 × 16,5, l-284 p.

Blanchard (Pierre) : *L'attention à Dieu selon Malebranche*, méthode et doctrine, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 22 × 14, 260 p.

Bonsirven (Joseph) : *Le témoin du Verbe, le disciple bien-aimé*, Apostolat de la prière, Toulouse, 1956, 20 × 15, 235 p.

Brodrick (James, S.J.) : *Saint Pierre Canisius*, traduit et adapté par J. Boulangé, S.J., et A. Noché, S.J., Édit. Spes, Paris, 1956, 2 vol. 23 × 14, 526 et 509 p.

Capmany (José P.) : *Miles Christi en la spiritualidad de San Cipriano* (Colectanea San Paciano, ser. theol., vol. I, Seminario conciliar), Casulleras, Barcelona, 1956, 23 × 16,5, 396 p.

Catholicisme, Hier-Aujourd'hui-Demain, Encyclopédie dir. par G. Jacquemet, 2 fasc. : 16, Félix-François ; 17, François-Gibbons, Letouzey et Ané, Paris, 1955-1956, 28 × 19,5, 381 et 373 p.

Colson (Jean) : *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 20 × 13, 374 p.

Corpus christianorum : series latina XXXVIII, *Aurelii Augustini opera*, pars X, 1 Enarrationes in psalmos I-L. — series latina XXXIX, Enarrationes in psalmos L-C. — series latina XL, Enarrationes in psalmos CI-CL, Brépols, Turnolti, 1956, 3 vol. 25 × 16, 616-1417-2260 p.

Dictionnaire de la Bible, dir. par Pirot-Robert-Cazelles, fasc. XXVIII : Médiation-Midrash ; fasc. XXIX : Midrash-Mycènes, Letouzey et Ané, Paris, 1955-56, 28 × 19,5, 253 et 197 col.

Dictionnaire de Droit-Canon, dir. par R. Naz, fasc. XXXII : Juridiction-Libertés gallicanes ; fasc. XXXIII : Libertés gallicanes-Mariage ; fasc. XXXIV : Mariage-Novice, Letouzey, Paris, 1955-56, 28 × 19,5, 253 p. chacun.

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, dir. par A. de Meyer-Et. Van Cauwenbergh, fasc. LXXVI : Constantios-Crescence ; fasc. LXXVII : Crescence-Czorna, Letouzey et Ané, Paris, 1955-56, 28 × 19,5, 253 et 173 col.

Dictionnaire de Théologie catholique, Tables générales, par B. Loth et A. Michel 2 fasc. : Concordat-Dissimulation, Dissimulation-Essence, Letouzey et Ané, Paris, 1955-56, 28 × 19,5, 253 col. chacun.

DILSCHNEIDER (Otto A.) : *Das christliche Weltbild*, Grundlagen und Wirklichkeit einer evangelischen Akademie, G. Bertelsmann, Gütersloh, 1951, 23 × 15,5, 323 p.

DUMÉRY (Henri) : *La foi n'est pas un cri*, Casterman, Paris, 1957, 21 × 14,5, 184 p. — *Regards sur la philosophie contemporaine*, Casterman, Paris, 1956, 21 × 14,5, 255 p.

Elie le Prophète : I, selon les Écritures et les traditions chrétiennes, II : au Carmel dans le Judaïsme et l'Islam (Études carmélitaines), Desclée de Brouwer, Paris, 1956, 2 vol. 22 × 14 267 et 313 p.

FILOGRASSI (I., S.J.) : *De sanctissima Eucharistia*, quaestiones dogmaticae selectae, Gregoria num, Romae, 6ª editio 1957, 23 × 15, 473 p.

GALATI (Licinio) : *Cristo la via nel pensiero di S. Agostino*, Ed. Paoline, Roma, 1956, 18 × 11,5, 172 p.

GALOT (J., S.J.) : *La nature du caractère sacramentel*, étude de théologie médiévale (Museum Lessianum, 52), Desclée de Brouwer, Paris, 23,5 × 15,5, 242 p.

GRILLMEIER (Aloys, S.J.) : *Der Logos am Kreuz*, zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, Max Hüber, München, 1956, 21,5 × 15, XII-150 p.

HECKEL (Johannes) : *Lex charitatis*, eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschafften, philosophisch-historische Klasse, neue Folge, Heft 36, München, 1953, 29 × 23, 219 p.

HIRSCH (Emmanuel) : *Lutherstudien*, Band I, G. Bertelsmann, Gütersloh, 1954, 23 × 15, 232 p.

JOLIVET (Régis) : *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Aristote et saint Thomas ou l'idée de création, Plotin et saint Augustin ou le problème du mal, Hellénisme et christianisme (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Vrin, Paris, nouv. édit. 1955, 25 × 16,5, XIV-206 p.

KOOPMANS (Jean) : *Das altkirchliche Dogma in de Reformation*, aus dem Holländischen von H. Quistorp (Beitrage zur evangelische Theologie, 22, her. von E. Wolf), Chr. Kayser, München, 1955, 23 × 15,5, 151 p.

LÉON-DUFOUR (Xavier, S.J.) : *Concordance des Evangiles synoptiques*, présentée en sept couleurs, fasc. broché de 29 × 10 cm., comprenant un livret de 20 p., 3 dépliants de 6-5-6 volets et un signet mobile coloré, Desclée et Cie, Paris, 1957, 520 fr.

MALET (A.) : *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, XXXII), Vrin, Paris, 1956, 25 × 16,5, 200 p.

MAX HUBER : *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie*, Vermittlung Spekulation Existenzverständnis, P. G. Keller, Winterthur, 1956, 24 × 17, 307 p.

MC GLYNN (Robert H.) : *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus* (Pontif. Facultas theolog. Seminarii S. Mariae ad Lacum) Mundelein, 1956, 23 × 15, 150 p.

MASURE (chan. E.) : *Le sacrifice du Chef* (Le Rameau), La Colombe, Paris, nouvelle édition revue et augmentée, 1956, 23 × 14, 407 p.

MUNIER (Charles) : *Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIIIe au XIIIe s.*, thèse pour le doctorat d'Université, faculté de théologie, Strasbourg, Salvator, Mulhouse, 1957, 24 × 16, 216 p., 1.250 fr.

NYGREN (Gotthard) : *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, eine systematische-theologische Studie, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1956, 24 × 16, 306 p.

PASCHINI (Pio) : *Tre illustri prelati del Rinascimento*, Ermolao Barbaro, Adriano Castellesi, Giovani Grimani (Lateranum, nov. ser. XXIII, 4, 1-4), Romae, 1957, 25 × 18, 207 p.

San Benito, su vita y su regula, direccion y introducciones del P. D. Garcia M. COLOMBAS versiones del P. D. Leon M. SANSECUNDO, commentarios y notas del P. Odilon M. CUNILL Monast. de Montserrat, Madrid, 1954, 20 × 13, XX-759 p.

SIMONETTI (Manlio) : *Alcuna osservazioni sul martirio di S. Polycarpo*, estratto dal Giornale italiano di filosofia, IX, 4, 328-344, Armanni, Napoli, 1956, 24,5 × 17, 16 p. — *Nuovi studi agiografi*, estratto dalla Rivista di Archeologia cristiana, XXXI, 3-4, 223-252, Roma, 1955, 26 × 18, 29 p.

TAMISIER (R.) : *La Bible, livre de prières*, textes choisis et traduits (Textes pour l'Histoire sacrée, p. D. Rops), Fayard, Paris, 1956, 18 × 11, 324 p.

Tertullian : The treatise against Hermogenes, transl. and annot. by J. H. WASZINK (Ancient Christian Writers), Longmans-Green, London, 1956, 22 × 14, 178 p.

THIBEAUD (Henri) : *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie*, Lethielleux, Paris, 1956, 22,5 × 14, 334 p.

VECCHI (Alberto) : *Introduzione al De Civitate Dei* (Academia di Scienze, Lettere et Arti di Modena), Ediz. Paoline, Modena, 1957, 24 × 27, 144 p.

Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier, avec l'historique des fêtes, par les Bénédictins de Paris, tome XII, décembre, Letouzey et Ané, Paris, 1956, 23 × 14,5, 882 p.

VILLAIN (Maurice) : *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne* (Église vivante), Casterman, Paris, 21,5 × 15, 376 p.

WALGRAVE (J.-H., O.P.) : *Newman, Le développement du dogme* (Cahiers de l'actualité catholique), Casterman, Paris, 1957, 22 × 14, 395 p.

La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne, par A.-M. DUBARLE, dans *Rev. Ét. Augustin.*, Fr. 1957, N° 2, p. 113–136.

Saint Augustin a soutenu dans l'*Enchiridion* et l'*Opus imperfectum contra Julianum* que les péchés des ascendants proches se transmettent à leur postérité. Cette théorie ne semble pas contenue dans les textes allégués parfois des autres œuvres ou des auteurs anciens. Quelques théologiens l'ont défendue au XII^e^ siècle. Le concile de Trente a renoncé à prendre position à son sujet.

L'Épitre aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin, par A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Rev. Ét. Augustin.*, Fr. 1957, N° 2, p. 137-162.

La reconstitution systématique du répertoire des citations de l'Épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin conduit à vérifier et à prolonger le travail de dom Rottmanner sur la question. Saint Augustin ne doute pas de la canonicité de l'Épître. Jusqu'en 406, il attribue l'Épître à saint Paul ; il la cite d'ailleurs rarement. — En 411, les Pélagiens ayant eux-mêmes mis en cause l'Épître aux Hébreux, Augustin utilise désormais quelques-uns de ses versets dans la polémique antipélagienne ; d'autre part, sous l'influence sans doute de la lecture de saint Jérôme, il cesse d'attribuer à saint Paul l'Épître aux Hébreux et il maintient cette position de 411 à 430. — L'œuvre d'Augustin ne renferme pas de commentaire suivi de l'Épître, mais seulement l'explication de certains versets impliqués dans la polémique ou évoqués dans un contexte d'exégèse. — L'Épître paraît avoir été très peu utilisée dans la liturgie. — Ce travail permet de mettre en valeur l'excellence du conseil de dom Rottmanner exhortant les augustiniens à étudier les œuvres de saint Augustin dans leur ordre chronologique.

Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions », par Pierre COURCELLE, dans *Rev. Ét. Augustin.*, Fr. 1957, N° 2, p. 163-174.

L'influence des « Confessions » peut être décelée dans la plupart des œuvres d'Ailred, notamment dans les passages de caractère autobiographique : description de ses passions de jeunesse, de ses amitiés, de ses deuils ; récit de son évolution spirituelle depuis l'enfance jusqu'à la « conversion » ; mention de la « région de dissemblance ». Ces emprunts n'excluent ni l'historicité des faits rapportés ni la sincérité d'Ailred. Il est à ce point nourri des « Confessions » et les juge d'une si large portée humaine qu'il narre sa propre vie par référence au récit augustinien, tantôt avec l'insérende « ut ait quidam », tantôt sans le dire, parfois aussi en laissant apercevoir les contrastes entre l'une et l'autre vie.

Directeur : Albert C. de VEER. *Le Gérant :* G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1957, 2^e^ trimestre. — N° 3095

L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin

Vanité des vanités, tout est vanité (*Eccl.*, 1, 2) Augustin a souvent cité ce texte fameux ; il exprimait bien l'un de ses jugements sur un monde inconsistant où le règne du péché vient encore ajouter à la vanité de la créature.

La vanité s'oppose à la vérité, comme l'éphémère au durable, le néant à l'être ; mais le mot exprime aussi l'orgueil puéril d'une créature qui veut se grandir, s'en faire accroire, s'enfler de vent, alors qu'elle n'est rien et passe comme une ombre. A la *vanité objective* des choses répond la *vanité subjective* des hommes, mais la vanité des choses est souvent le reflet ou la conséquence de la vanité des humains. Ce sont là des thèmes bibliques ; aussi, du texte de l'Ecclésiaste, Augustin ne manque pas de rapprocher d'autres versets qui nous montrent l'homme en quête des choses vaines parce qu'il est lui même vanité par son double néant de créature et de pécheur[1].

Dans les pages qui suivent, nous voudrions étudier le cheminement de ce thème dans l'œuvre du docteur d'Hippone. Dès l'abord, une remarque doit être faite. Augustin a connu deux leçons du texte de l'Ecclésiaste. Sur la foi des manuscrits latins, il lisait d'abord : *vanitas vanitantium*, vanité des hommes vains ; mais plus tard, ayant eu en main les textes grecs, il préféra la leçon : *vanitas vanitatum*[2]. Il y a là plus qu'une question de philologie. Enclin par son éducation platonicienne à voir dans l'univers un monde d'apparences, et dans le temps une lointaine image de l'éternité, Augustin était amené par sa formation théologique à insister sur le rôle du péché. Plus il avancera, plus il verra dans la vanité des choses une conséquence du péché, très spécialement du péché originel.

---

1. Cf. surtout *Ps.* 4, 3 ; *Ps.* 38, 6 ; *Ps.* 39, 5 ; *Ps.* 126, 2 ; *Ps.* 143, 4.
2. *Retract.*, I, 7, 3 ; P.L., 32, 592

*
* *

La vérité s'oppose à la vanité, mais elle s'oppose aussi et plus immédiatement au mensonge. Augustin remarque à ce propos dans les *Soliloques* que la vérité ne saurait être dans ce qui meurt, mais seulement dans l'âme immortelle[3]. Aucune référence d'ailleurs aux textes qui nous intéressent. Mais dès cette période primitive apparaît dans le *De quantitate animae* une citation de *Eccl.* 1, 2. S'élevant de degré en degré pour pénétrer la nature de l'âme, Augustin montre comment celle-ci, avec le secours de Dieu, cherche à s'unir à son principe. Si on monte jusque là, on verra combien sont vaines les choses d'en-bas, les choses qui sont *sub sole, vanitas vanitantium.* La vanité est en effet tromperie, les hommes vains sont des hommes de fausseté et de mensonge[4]. Les choses, créées par Dieu, sont en elles-mêmes bonnes et belles, *mira et pulchra ;* mais la vérité — disons : la consistance, la réalité — est du côté de ces autres choses que nous révèle l'Église notre Mère. Platonisme et christianisme cherchent à exprimer une vision du monde encore assez mal définie.

Dans ses premiers écrits contre les Manichéens, le néophyte s'en prend aux fables de ses anciens amis, à leurs *vaines* imaginations sur la nature des corps[5], à leurs *vaines* observances[6], à leurs *vaines* doctrines[7]. Il leur reproche d'obscurcir la lumière des Écritures par des ombres *vaines*[8]. S'ils veulent discerner la vérité de la vanité, qu'ils écoutent l'Église, interprète de l'Écriture[9]. Elle leur fera comprendre que l'homme est *vain* s'il est mu par la crainte et non par l'amour[10]. Augustin cite encore l'Ecclésiaste, mais souligne que la vanité est moins dans les choses que dans les êtres raisonnables qui abusent des choses, *vanitas vanitantium.* Par le péché, l'homme se soumet à des choses qui, bonnes en elles-mêmes, devraient lui être soumises[11]. Au passage, Augustin cite, mais sans le commenter, le grand texte paulinien sur le gémissement de la créature assujettie malgré elle à la vanité (*Rom.*, 8, 20-23)[12].

---

3. *Soliloques*, I, 7 ; P.L., 32, 273.
4. *De quantitate animae*, 76 ; P.L., 32, 1076.
5. *De moribus Eccl. et de mor. Manich.*, I, 32 ; P.L., 32, 1325 : « confestim abjicientes omnes ineptas fabulas et vanissimas imaginationes corporum ».
6. *Ibid.*, I, 72, col. 1341 : « vana superstitione ».
7. *Ibid.*, I, 75, col. 1442 : « illa quam vana sint, quam noxia, quam sacrilega... »
8. *Ibid.*, I, 79, col. 1334 : « quid lucem Scripturarum vanis umbris obnubilare conamini. »
9. *Ibid.*, I, 34 ; col. 1326 : « audite doctos ecclesiae viros... tanta pace animi et eo voto quo vos audivi... breviore tempore quid intersit inter veritatem et vanitatem cernetis. »
10. *Ibid.*, I, 64, col. 1357 : « quam sit sub lege operatione vana, cum libido animum vastat et cohibetur paenae metu, non majore virtutis obruitur. »
11. *Ibid.*, I, 39, col. 1328. Tout ce paragraphe est à lire.
12. *Ibid.*, I, 23 ; P.L., 32, 1321 ; l'accent est mis sur la divinité du Saint-Esprit.

Les premières dictées sur les psaumes se meuvent dans ce climat. Augustin est amené à commenter divers textes où affleure l'idée de vanité : *Filii hominum, usquequo graves corde, utquid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium* (*Ps.*4, 3). Ce texte appelle *Eccl.* 1, 2, et Augustin remarque que seule la vérité est béatifiante ; pourquoi s'attacher aux choses éphémères, à la vanité et au mensonge[13] ? A son tour, le verset ainsi commenté sera greffé sur un autre : *non est in ore eorum veritas, quoniam cor eorum vanum est* (*Ps.* 5, 10). Comment, explique Augustin, comment leur bouche pourrait-elle proférer la vérité si leur cœur se trompe à cause du péché et des conséquences du péché[14] ? Plus loin, il rencontre un autre verset : *qui non accepit in vano animam suam* (*Ps.* 23,4) et commente ainsi : il s'agit de celui qui n'a pas engagé son âme dans les choses instables, mais qui, la sachant immortelle, est désireux de l'éternité stable et sans possibilité de changement[15]. Même remarque sur un autre verset que nous retrouverons à propos de la controverse donatiste : *non sedi cum concilio vanitatis* (*Ps.* 25, 4)[16].

Dans ces premiers commentaires du Psautier, une seule citation de l'Ecclésiaste, aucune de *Rom.* 8, 20. Mais vers le même temps, le jeune prêtre a demandé à Valère des loisirs pour étudier et, bien que le temps lui soit très mesuré, il se familiarise avec saint Paul. Vers cette époque, à plusieurs reprises, il entreprend de commenter en tout ou en partie l'Epître aux Romains. Dans le livre des 83 questions on trouve précisément un commentaire de *Rom.* 8, 20-23 : *Ingemiscit omnis creatura*[17]. Quelle est cette créature qui gémit dans l'attente de sa rédemption, et que Paul distingue de nous-mêmes ? Cette créature, dit Augustin, c'est l'homme, corps et âme, l'homme en son état présent, distingué de l'homme qu'il sera plus tard. Il gémit comme une toile attendant la couleur dont le peintre va la recouvrir[18]. Cette créature a été assujettie à la vanité, non pas librement, mais contre son gré, en punition du péché. *Eccl.*, 1, 2 éclaire *Rom.* 8, 20. Le sage en effet explique : *vanité des vanités* ! *Quels profits l'homme tire-t-il du grand travail auquel il se livre sous le soleil* ? Le châtiment du péché, c'est d'être assujetti à l'illusion, à la vanité[19].

---

13. *In Ps.* 4, 3 ; P.L., 36, 79.
14. *In Ps.* 5, 11 ; P.L., 36, 87.
15. *In Ps.* 23, 4 ; P.L., 36, 183.
16. *In Ps.* 25-1-5 ; P.L., 36, 187.
17. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 67, 1 ; P.L., 40 , 66.
18. *Ibid.*, q. 67, 2 ; P.L., 40, 67.
19. *Ibid.*, q. 67, 3 ; P.L., 40, 67 : Vanitati enim creatura subjecta est. Hoc est illud : *Vanitas vanitantium et omnia vanitas. Quae abundantia est homini in omni labore suo sub sole* (*Eccl.*, 1, 2-3) ? Cui dictum est : *in labore manducabis panem tuum* (*Gen.*, 3, 19). Vanitati ergo creatura subjecta est non sponte. Bene additum est : non sponte. Homo quippe sponte peccavit, sed non sponte damnatus est. Peccatum itaque fuit spontaneum, contra praeceptum facere *veritatis*, peccati autem paena : subjici *fallaciae*. Non ergo sponte creatura subjecta est vanitati. »

On ne peut nier qu'ici Augustin, une fois de plus, ne fasse un magnifique contresens. Il y insiste : *Omnis creatura*, c'est l'homme, toute créature est en lui, parce qu'il est un microcosme, corps et âme[20]. Cette exégèse arbitraire est reprise dans un autre commentaire de *Rom.* 8, 20, avec une orchestration scripturaire qui suppose un lien avec l'explication du psautier. Par son péché, l'homme est devenu semblable à la vanité (*Ps.* 143, 4), il aime la vanité et le mensonge (*Ps.* 4,3). Il a librement péché, mais il n'est plus libre de se soustraire aux conséquences de sa faute. Seule la foi le délivrera. Alors, de créature qu'il était, il deviendra fils de Dieu. C'est pourquoi toute créature gémit dans l'attente de sa rédemption. Toute créature, non seulement le païen, le juif, mais encore le chrétien lui-même, en tant que, dans son corps, il ne connaît pas encore le bienfait de l'adoption[21].

Cette exégèse est embarrassée. La raison en est qu'Augustin a peur de donner des armes aux Manichéens, pour lesquels le monde entier est en captivité, la lumière étant emprisonnée dans tous les êtres et aspirant à sa délivrance[22]. Augustin restera fidèle à cette exégèse. Jamais il n'entendra le gémissement de la création comme telle, il ne l'entendra qu'à travers les désirs de l'homme soumis du fait de son péché à la temporalité, à la mutabilité des choses qui passent.

Dans le *De vera religione*, citant l'Ecclésiaste, il insiste sur cette médiation de la liberté. Supprimez la vanité des humains (*vanitas vanitantium*) il n'y aura plus de vanité dans les choses[23]. Les choses sont excellentes en elles-mêmes ; c'est le péché qui les détourne de leur fin[24]. Le bâton apparemment brisé dans l'eau n'est-il pas droit en réalité ? L'erreur ne vient que du regard de l'homme[25]. Pourquoi vouloir connaître les lois qui président au mouvement des astres[26], chercher les applaudissements des hommes[27], tout cela est vain. On trouvera la vérité en lisant les saintes Écritures[28]. Ici Augustin souligne fortement que cette Vérité n'est pas

---

20. *Ibid.*, q. 67, 4 ; P.L., 40, 67-68 ; q. 67,5 ; col. 69 : *non solum omnis creatura*, id est cum corpore, *sed etiam nos ipsi primitias habentes spiritus*, id est nos animae, quae jam primitias mentes obtulimus Deo, *in nobis congemiscimus* id est praeter corpus, *adoptionem exspectantes corporis nostri*...

21. *Expositio quarumdam propos. Epist. ad Romanos*, n. 53 ; P.L., 35, 2074-75. Tout le texte est à lire.

22. *Ibid.*, col. 2074 : « Sic intelligendum est ut neque sensus dolendi et gemendi opinemur esse in arboribus et oleribus et lapidibus et caeteris hujusmodi creaturis, hic enim error manichaeorum est, neque angelos sanctos vanitati subjectos esse arbitramur... sed omnem creaturam in ipso homine sine ulla calumnia cogitemus. »

23. *De vera religione*, 41 ; P.L., 34, 139 : « Si vanitantes detrahas, non erit corpus vanitas. » *Ibid.*, 62, col. 149 : « Tolle vanitantes et nulla erit vanitas. »

24. *Ibid.*, 37, col. 137.

25. *Ibid.*, 53, col. 145.

26. *Ibid.*, 52, col. 145 : « Vana et peritura curiositas. »

27. *Ibid.*, 51, col. 145.

28. *Ibid.*, 100, col. 166 : « divinarum Scripturarum consideratione... potemus vanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem. »

une abstraction, mais une personne vivante. La vérité, c'est le Christ, notre vraie lumière[29]. Contre les Manichéens, Augustin n'ajoutera plus rien à ces explications[30].

La controverse donatiste n'offre qu'un médiocre intérêt du point de vue qui est le nôtre. Augustin, qui dénonçait la vanité des Manichéens, dénonce maintenant celle des schismatiques. Il stigmatise leur vain bavardage, *vaniloquium*[31]. Les textes scripturaires relevés plus haut n'affleurent nulle part. Il y a cependant une exception. Lors de la conférence de 411, les évêques donatistes refusèrent de siéger avec leurs collègues catholiques, objectant le texte du Psalmiste : *non sedi cum concilio vanitatis* (*Ps.* 25,4). On leur répondit en citant la seconde partie du verset : *et cum iniqua gerentibus non introibo ;* pourquoi refuser de s'asseoir au milieu des pécheurs si déjà on a accepté d'entrer chez eux[32] ? Curieuse manière de trancher les différends ! Ce détail pittoresque n'offre pas grand intérêt pour nous. Un sermon tardif applique aux donatistes un autre verset : *accipient in vanitate civitates suas* (*Ps.* 138, 20). Augustin commente : ils rassemblent des foules éprises de leur vanité[33]. Mais ce texte est isolé et ne reparaît pas ailleurs.

Beaucoup plus riche au contraire est le dossier de la controverse pélagienne. Cependant, avant de l'ouvrir, il sera préférable de situer un certain nombre de sermons contemporains, car plusieurs ont été pour l'évêque d'Hippone l'occasion de méditer certains textes scripturaires.

Les premiers sermons sont pour nous assez pauvres. On y trouve cependant des perles de grand prix, cette belle formule par exemple : *O Vanitas vendens vanitatem vanitati* ! Augustin lance cette exclamation en parlant des Juifs soudoyant les soldats romains préposés à la garde du tombeau du Christ[34]. Un autre jour, commentant le récit du combat de David contre Goliath, il montre quelle absurdité il y a à mettre sa confiance dans un homme, comme le faisait l'armée des Philistins, et cite à ce propos un texte que nous retrouverons bientôt : *homo vanitati similis factus est* (*Ps.* 143, 4)[35]. Très souvent, il emploie le mot de *vanité* pour désigner les

---

29. *Ibid.*, 66, col. 151.

30. La réfutation de Secundinus (405) cite encore *Rom.* 8, 20, avec la même exégèse. Cf. *Contra Secundinum Manichaeum*, c. 8 ; P.L., 42, 584.

31. *Contra Litteras Petiliani*, II, 118 ; P.L., 43, 300 : « Haec non vides non aliqua esse documenta, sed vana convicia ?... tales vanissime criminaris. » — *Ibid.*, II, 162, col. 309 : « non per vana convicia, sed per vera testimonia. » — *Ibid.*, III, 20, col. 367 : « Pergat sermone multiloquio, sed plane vaniloquio. » — *Contra Cresconium*, I, 1, col. 467 : « Vaniloqui refellantur. » — *Ibid.*, I, 48, col. 736 : « Vestro vaniloquio dicitis. »

32. *Serm.* 99, 8 ; P.L., 38, 699. — Cf. *Ad Donatistas post collationem* ; 5 ; P.L., 43, 656.

33. *In Ps.* 138, 26 ; P.L., 37, 1800 : « *Sic accipient in vanitate civitates suas*, id est populos suos vanos, eorum vanitatem sectantes... (ut) in erroris vanitatem se parando traducant. »

34. *Serm.* 44, 7 ; P.L., 38, 261.

35. *Serm.* 32, 4 ; P.L., 38, 197.

jeux du cirque, et évoque le verset du *Ps.* 24, 4 : *non sedi cum concilio vanitatis*[36].

Dans les sermons sur les psaumes des montées, prêchés au cours de l'hiver 414-415, le prédicateur rencontre plusieurs textes caractéristiques ; *nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam*[37] ; *Vanum est vobis ante lucem surgere.* Vanité de l'effort humain qui prétend précéder le Christ. Le Christ est la seule vraie lumière ; vouloir passer devant lui, c'est accepter de demeurer dans les ténèbres[38]. L'*Enarratio* 125 rappelle au passage le texte de *Rom.* 8,20 ; l'exégèse reste la même : l'homme pécheur gémit dans sa captivité terrestre, attendant la rédemption de son corps ; l'idée de vanité n'est pas soulignée[39] Tout au plus remarque-t-on que les citoyens de Babylone travaillent pour un *vain* espoir ; lorsqu'ils arrivent à en prendre conscience, ils en rougissent[40].

Mais voici plus important. Le sermon sur le Ps. 38 est l'une des plus belles pièces de la prédication augustinienne. Le grand évêque y décrit l'ascension d'une âme qui, lentement, se détache des choses éphémères et monte vers Dieu[41]. Dans cette montée laborieuse, le juste prend conscience de son néant et de la brièveté de sa vie. Sa propre durée lui échappe, comme les mots d'une phrase se chassent l'un l'autre sans qu'on puisse les retenir[42]. Arrivé sur les hauteurs, il sent la vanité de toutes les choses d'en bas :

> *Tout est vanité, et tout homme vivant n'est que vanité.* Voilà que j'ai franchi toutes les choses mortelles, j'en ai méprisé la bassesse, j'ai foulé aux pieds les choses terrestres, je me suis élevé vers les délices de la loi du Seigneur. J'ai désiré la fin qui n'a pas de fin... Cependant, tel que je suis ici-bas, tant que je reste ici-bas, aussi longtemps que la vie de l'homme sur terre n'est que tentation (*Job*, 7, 1), tant que je gémis au milieu des scandales, que je crains de retomber, aussi longtemps que pour moi tout est incertain, et le mal et le bien, *tout est vanité et tout homme vivant n'est que vanité.* Tout homme, dis-je et celui qui reste attaché à la terre, et cet *Idithun* lui-même. Il reste dans la vanité, car *tout est vanité et vanité d'hommes vains (Vanitas vanitantium). Quel profit l'homme tire-t-il de son travail, accompli sous le soleil, sub sole* (*Eccl.*, 1, 2-3) ? Idithun est-il donc encore lui aussi sous le soleil ? en partie sous le soleil, en partie au-delà du soleil ? — Oui,

36. *In Ps.* 50, 1 ; P.L., 36, 585 : « quam multos fratres nostros cogitamus et plangimus ire in vanitates et insanias mendaces. » Ce verset est commenté dans le même sens à propos des vains spectacles dans le beau sermon sur le Ps. 39 (*In Ps.* 39, 7 ; P.L., 36, 437).

37. *In Ps.* 126, 2-3 ; P.L., 37, 1668-69.

38. *In Ps.* 126, 4 ; P.L., 37, 1670.

39. *In Ps.* 125, 2 ; P.L., 37, 1657.

40. *In Ps.* 125, 3 ; P.L., 37, 1659 : Babylonia interpretatur confusio. Videte si non est confusio tota vita humana. Quidquid agunt homines *spe vana*, quando cognoverint quid agant, erubescunt. »

41. *In Ps.* 38, 1 ; P.L., 36, 412.

42. *Ibid.*, n. 7, col. 418-419.

> il est sous le soleil, parce qu'il faut veiller et dormir, manger et boire, avoir faim et avoir soif, être fatigué et en bonne santé, être enfant, grandir, vieillir, vivre dans l'incertitude des événements à venir, craints ou désirés. Tout cela est encore le fait d'Idithun, il est encore, *sub sole*, bien qu'il aille de dépassement en dépassement[43]. Comment dépasse-t-il ces choses ? Par le désir qui naît en lui : *Seigneur, faites-moi connaître ma fin*. Un tel désir ne le laisse plus *sub sole*, mais le met au-delà même du soleil[44].

Toute l'originalité de ce passage est dans l'utilisation du texte de l'Ecclésiaste. Les mots *sub sole* se sont soudain chargés de sens, Vanité, tout ce qui est sous le soleil, il faut aller au-delà, habiter au ciel ! Nous verrons plus loin ce commentaire s'enrichir encore. Augustin se contente ici de dénoncer la vanité de ceux qui mettent tant de soin à accumuler des richesses : *O insana vanitas* ! Vanité de ceux qui vivent selon l'esprit du siècle, de ce monde où les hommes se dévorent entre eux comme font les poissons de la mer[45]. *Idithun*, le juste, est encore entre ciel et terre, entre la vérité et la vanité, il continue son ascension, mais gémit de n'être pas encore parfait[46]. C'est l'histoire même d'Augustin, obligé de demeurer *sub sole*, de prêcher la vérité à des gens affamés de vanités[47]. Mais cela n'empêche pas ce monde d'être éphémère, inconsistant, aussi fragile et vulnérable que l'araignée dont parle le psaume : *tabescere fecisti sicut araneam animam meam* (*Ps.* 38,12). Mettez un doigt sur une araignée, pressez un peu, elle s'évanouit, elle se fond, elle se dessèche[48]. *Quid tabidius aranea* ? L'homme, à cause de son péché, est devenu lui aussi inconsistant. Il présumait de ses forces ? Dieu a fait de lui un être fragile et mortel, voué à la corruption. Sa vie est désormais une perpétuelle inquiétude. Il est inquiet, il se trouble pour des choses vaines : *Vane conturbatur omnis homo vivens* (*Ps.* 38, 13). Une seule chose est sûre : il faudra mourir[49].

L'homme est devenu semblable à la vanité. C'est l'affirmation d'un autre verset du psautier (*Ps.* 143,4). A son propos, Augustin rappelle le Ps. 38 et l'image de l'araignée. Ce texte fondamental mérite lui aussi d'être cité :

---

43. Le thème du sermon est fourni par l'étymologie supposée du mot *Idithun* : « transiliens eos. » Cf. n. 1, col. 412 et *In Ps.* 61, 1, P.L., 36, 729.

44. *In Ps.* 38, 10 ; P.L., 36, 421.

45. *In Ps.* 38, 11, col. 422. Voir notre étude sur « le symbolisme de la mer », dans *Augustinus Magister*, t. I, 1954, p. 699.

46. *Ibid.*, n. 13, col. 424 : « Idithun, respiciens *vanitatem* quamdam, suspiciens *veritatem* quamdam, in medio positus quiddam sub se habens, quiddam supra se ...et nunc, ait, quando quiddam transilivi, quando multa calcavi, quando temporalibus jam non teneor, nondum sum perfectus, nondum accepi... ».

47. *Ibid.*, n. 15, col. 426 : « inter eos me vivere voluisti, inter eos praedicare *veritatem* qui amant *vanitatem*, et non possum nisi irrideri ab eis. » Cf. n. 11, col. 422 : « delirare tibi videor, avare, cum haec loquor », et n. 12, col, 424 : « absit, episcope. » Pour un meilleur éclairage de ces textes voir l'ouvrage collectif : *Saint Augustin parmi nous*, 1954, p. 35-36, p. 123 (note 102).

48. *In Ps.* 38, 18 ; P.L., 36, 427 : « quid tabidius aranea ? ipsum animal dico (non pas la toile). Attende et ipsum animal quam tabidum est. Pone supra leviter digitum, ruina est, nihil omnino tabidius. Talem fecisti animam meam. »

49. *In Ps.* 38, 19, col. 428.

> *Homo factus est similis vanitati* (*Ps.* 143, 4). Quelle vanité ? Le temps qui passe et s'écoule. Car le temps peut être appelé vanité en comparaison de la vérité qui demeure éternelle et impérissable... Tous les biens terrestres sont changeants, éphémères, comparés à cette vérité de laquelle il est dit : *je suis celui qui suis* (*Ex.*, 3,14). Tout ce qui passe est appelé vanité. Le temps s'évanouit comme la fumée. Et quoi de plus fort que ce que dit l'Apôtre Jacques, dans l'intention de rappeler à l'humilité les hommes superbes ? *Qu'est-ce que votre vie,* leur dit-il, *une vapeur qui paraît un instant et sera bientôt dissipée* (*Jac.*, 4,15). *L'homme est* donc *devenu semblable à la vanité.* Dans sa première condition, il était semblable à la vérité, mais il a péché, il a été justement châtié. Il est devenu *semblable à la vanité.* Comme le dit un autre psaume : *vous avez instruit l'homme à cause de son péché, vous avez fait sécher son âme comme l'araignée* (*Ps.* 38,12). De là cette parole : *l'homme est devenu semblable à la vanité.* Et encore : *voilà que tu as fait vieillir mes jours* (*Ps.* 38,6). Et ici : *les jours passent comme une ombre* (*Ps.* 143, 4). Que l'homme s'applique, dans ses jours d'ombre et de ténèbres, à faire des œuvres dignes de la lumière à laquelle il aspire, et s'il est dans l'ombre de la nuit, qu'il cherche la lumière du jour. Car ces jours de vanité... sont des jours d'affliction[50].

On aura noté la citation de saint Jacques. Elle se trouvait déjà dans des sermons anciens, mais isolée des textes auxquels elle est maintenant associée[51]. L'image de l'araignée est évoquée d'un mot. Depuis longtemps Augustin avait regardé en curieux l'araignée tissant sa toile, mais sans songer à faire un rapprochement avec la vanité dont cependant il parlait déjà[52]. Or, dans cette période, il y revient trois fois, dans l'*En.* 143, dans l'*En.* 38 et aussi dans l'*En.* 120[53]. La chronologie relative de ces trois sermons importe peu à notre propos[54]. De toute façon, ils datent de la période pélagienne. L'accent est mis sur le péché d'Adam et sur ses conséquences. Par sa faute, l'homme pécheur est *sub sole,* soumis à la mutabilité du temps, à la souffrance, à la mort et à la corruption du tombeau. Le verset *homo vanitati similis factus est* sera souvent cité.

Le sermon sur le Ps. 61 reprend le thème de l'ascension spirituelle. Mais *Idithun* est devenu un personnage collectif, c'est l'Église, corps du Christ,

---

50. *In Ps.* 143, 11 ; P.L., 37, 1863.

51. *Serm.* 24, 5 ; P. L., 38, 165. — *Serm.* 124, 1 ; P.L., 38, 387. — *Serm.* 385, 8 ; P.L., 39 1694.

52. *Conf.*, X, 57 ; P.L., 32, 803 : « vanus hebesco... quid me domi sedentem stelio muscas captans, vel aranea retibus suis irruentes implicans, saepe intentum facit ?... Talibus vita mea plena est... cor nostrum portat copiosae *vanitatis* catervas... »

53. *In Ps.* 122, 6 ; P.L., 37, 1634 : « attendite fratres, quam tabida est aranea ut levi contactu conquassatur et moriatur.

54. Il semble que le développement ait été donné dans l'*En.* 38, 18. Dans l'*En.* 122, 6, le rappel enchaîne immédiatement sur la condition mortelle de l'homme qui, par son péché en est venu *ad hanc infirmitatem et tabificationem, sicut aranea infirma facta est* et *de paradiso expulsa est* (col. 1634). Dans l'*En.* 143, 11, l'image n'est plus évoquée que par la citation biblique. Mais il se pourrait aussi que 143 précède 122. Laissons la question en suspens.

en marche vers sa destinée éternelle[55]. Persécutée, méprisée, elle n'en poursuit pas moins sa montée spirituelle et, d'en haut, comme d'une tour fortifiée[56] s'arrête à contempler la vanité de ses adversaires ; *verumtamen filii hominum, mendaces filii hominum, utquid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium* (*Ps.* 61,10). Des textes que nous avons relevés, ce verset du Ps. 4 est le seul qui affleure ici. On le retrouve dans un curieux appendice que nous ont conservé les sténographes[57]. C'est l'histoire de cet astrologue enfin converti et pour lequel l'évêque en appelle à la bienveillance de ses paroissiens. Combien parmi eux sont allés le consulter jadis, achetant de lui à grands frais mensonge et vanité, sans souci des admonestations de leur pasteur, qui disait : *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium*[58] ! Dans le corps du sermon, l'orateur est amené à souligner un verset, rarement cité ailleurs[59], qui met en lumière l'unité des amateurs de vanités et de mensonges : *ipsi de vanitate in unum ;* leur unité sera celle du supplice éternel[60].

Aux sermons prêchés, il faut ajouter les « dictées » sur les psaumes, reprises surtout à partir de 415. On n'y trouve que peu de chose, tout au plus une image pittoresque ; la grenouille symbole des vains bavardages[61]. Mais le commentaire tardif du Ps. 118 contient une belle page qui est comme le résumé des réflexions d'Augustin. Arrivé au verset 37 : *averte oculos meos ne videant vanitatem,* il commente comme suit :

> Le psaume que nous avons entrepris d'expliquer poursuit ainsi : *Détournez mes yeux afin qu'ils ne voient pas la vanité. Faites-moi vivre dans votre chemin.* La vanité et la vérité diffèrent du tout au tout. La cupidité des biens terrestres, voilà la vanité, mais le Christ libérateur du monde est la Vérité. Il est aussi le chemin dans lequel le prophète veut trouver la vie, parce qu'il est encore la vie... il l'a dit de lui-même : *je suis le chemin, la vérité, la vie* (*Joan.*, 14, 6). Mais que signifient ces mots : *détourne mes yeux pour qu'ils ne voient pas la vanité ?* Tant que nous sommes en ce monde, pouvons-nous ne pas voir la vanité ? *Toute*

---

55. Cf. A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin*, dans nos *Etudes Augustiniennes*, collection « Théologie », 1954, p. 128-129.

56. *In Ps.* 61, 15 ; P.L., 36, 739 : « Jam constituti in loco munito, in turri fortitudinis a facie inimici... despicite illos... et dicite... *filii hominum vani,* filii hominum mendaces... *utquid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium* ?.

57. Cf. F. van der Meer, *Augustinus als Seelsorger*, 1951, p. 82.

58. *In Ps.* 61, 23 ; P.L., 36, 747.

59. Citation dans l'*En. in Ps.* 80, 14 ; P.L., 37, 1040. Sur ce sermon voir notre étude : *Samson figure du Christ* », *Mélanges Lebreton, Recherches de science religieuse*, 1951-52, p. 475-477. Si l'on tient compte du texte qui nous intéresse ici, peut-être faudrait-il reculer la date.

60. *In Ps.* 61, 16 ; P.L., 36, 740 : « Certe multi sunt : diversi errores et multiformes... sed similis omnibus voluntas *vana* et mendax, pertinens ad unum regem, cum quo in ignem aeternum praecipitanda est. Ipsi *de vanitate in unum.* Pour l'éclairage de cette conclusion, voir l'étude précitée sur le thème des deux cités, *Etudes augustiniennes*, p. 136.

61. *In ps.* 77 ; 27 ; P.L., 37, 1000 : « Rana est loquacissima vanitas » (à propos des plaies d'Egypte). Sur le verset : *defecerunt in vanitate dies eorum* (Ps. 77, 33), Augustin note d'un mot : « festinatur quippe tota vita mortalium et quae videtur prolixior, vapor est aliquando diutur nior » (*In Ps.*, 77, 19 ; P.L., 36, 996). Le texte de Jacques est cité implicitement.

la créature en effet a été assujettie à la vanité, vanité qui est dans l'homme. Cela est dit ailleurs ; *tout est vanité et quel profit l'homme retire-t-il du travail pénible auquel il se livre sous le soleil* ? (*Eccl.*, 1, 2-3) Le prophète demande-t-il donc de ne plus vivre sous le soleil où tout est vanité, mais à vivre en celui de qui il attend la vie ? Celui-là en effet est *monté* non seulement au soleil, mais au-delà du soleil, et *sur tous les cieux, afin de remplir toutes choses* (*Ephes.*, 4,10). En lui, bien plus que sous le soleil, vivent tous ceux qui n'écoutent pas en vain les paroles de l'Apôtre : *cherchez les choses d'en-haut, non celles de la terre, car vous êtes morts et votre vie est cachée en Dieu avec le Christ* (*Col.*, 3, 1-4). Si donc notre vie est là où se trouve le Christ, elle n'est pas sous le soleil, là où se trouve la vanité. Mais ce si grand bien nous ne l'avons qu'en espérance, pas encore en réalité. C'est en songeant à notre espérance que parlait l'Apôtre. Car ailleurs, après avoir dit : *la créature est l'esclave de la vanité,* il ajoute : *elle l'est non pas volontairement, mais contre son gré, à cause de celui qui l'y a assujettie dans l'espérance* (*Rom.*, 8, 30). C'est dans l'espérance d'arriver un jour à la contemplation de la vérité que nous sommes assujettis à la vanité. Cette créature, en effet, spirituelle, animale, corporelle, elle est tout entière dans l'homme, bien plus, c'est l'homme lui-même. Elle a péché librement, elle est devenue ennemie de la vérité, et la voilà maintenant contre son gré, et par une juste punition, soumise à la vanité[62].

Dans cette page, on le voit, l'exégèse de *Rom.* 8, 20-23 est restée la même. Augustin entend toujours *omnis creatura* de l'homme, de sa double nature corporelle et spirituelle. Tout au plus le dualisme philosophique est-il corrigé par une notion plus scripturaire de l'anthropologie : *creatura spiritualis, animalis, corporalis*[63]. On retrouve les développements de l'*Enarratio in Ps.* 38 sur *Eccl.* 1, 2-3, mais orchestrés de façon nouvelle. Dans l'intervalle, Augustin a commenté le Ps. 67 où il est question d'une *ascensio super coelum coelorum*[64]. Sur terre, *sub sole*, est la vanité, la vérité est avec le Christ, elle est le Christ remonté aux cieux et assis à la droite du Père, par delà tous les cieux visibles[65]. Pour ne pas voir la vanité, continue l'évêque, il faut changer l'orientation de ses regards, travailler pour le ciel et non pour la terre, ne pas chercher la grandeur apparente des louanges humaines, qui est vanité[66].

---

62. *In Ps.* 118-XII-1 ; P. L., 37, 1531-1532.

63. « Creatura quippe ista spiritualis, animalis, corporalisque omnis in homine est ; imo homo est » (col. 1532).

64. *In Ps.* 67, 42 ; P.L., 36, 839 : « *Psallite Deo qui ascendit super coelum coelorum ad orientem* (*Ps.* 67, 34), *vel sicut nonnulli codices habent : qui ascendit super coelum coeli ad orientem...* Super coelum coeli sedet ad dexteram patris. Hoc est quod dicit apostolus : *ipse est qui ascendit super omnes coelos* (*Ephes.*, 4, 10). Quid enim coelorum restat post coelum coeli ? » Augustin renvoie à un texte analogue de *Ps.* 148, 4.

65. *In Ps.* 118-XII-2, col. 1532 : « ille quippe ascendit non super solem tantum, sed *super omnes coelos, ut adimpleret omnia* (*Ephes.*, 4, 10). »

66. *Ibid.*, n. 2, col. 1533 : « Propter ipsam laudem operari, hoc est *vanitatem* in suis operibus intueri. »

Une citation du Ps. 143, rappelle que l'homme n'est que vanité, ses jours passent comme une ombre[67]. Le verset n'est pas commenté, mais un peu plus loin, il revient avec les allusions que nous connaissons à la chute originelle[68]. Dans ce long commentaire du Ps. 118, on trouve plus d'une fois des allusions à la querelle pélagienne. Ici, au sermon XII, Augustin songe manifestement aux adversaires de la grâce :

> En priant Dieu de nous accorder ce qui semble être en notre pouvoir, c'est-à-dire de *détourner nos yeux de la vanité*, que fait le prophète, sinon exalter la grâce de Dieu ? Il y a, en effet, beaucoup d'hommes qui ne détournent pas les yeux de la vanité, croyant pouvoir devenir bons et justes par eux-mêmes, préférant la gloire de l'homme à celle de Dieu(*Jean*, 12,43). Ils ne sont en effet que des hommes, mettant leur connaissance en eux-mêmes, présumant des forces de leur libre arbitre. Mais cette présomption de l'esprit est elle-même vanité[69].

On est alors vers 418 ou 419. Commencée en 411, la querelle pélagienne est entrée dans une phase nouvelle depuis la condamnation de la secte par les conciles africains et le pape Zosime. Comme jadis contre les Donatistes, Augustin dénonce la vanité et le vain bavardage des nouveaux docteurs[70]. La vanité, ce vide, ce néant, est aussi enflure, présomption, jactance[71]. Orgueilleux, les pélagiens se croient quelque chose alors qu'ils ne sont rien. Leur orgueil puéril est comme celui des païens dont parlait l'apôtre et qui se sont évanouis (noter la force de ce mot trop usé pour nous) dans leurs systèmes : *evanuerunt in cogitationibus suis* (*Rom.*, 1,20). Couverts d'une ombre *vaine*, ils se sont détournés de la Vérité[72]. Vanité et vérité s'opposent comme les ténèbres et la lumière, la suffisance orgueilleuse et l'humilité sur laquelle est fondée la foi[73]. Augustin, qui avait d'abord ménagé Pélage, voit maintenant en lui un homme gonflé du vent d'une fausse doctrine, un doctrinaire obstiné dans sa vanité et qui ne veut pas guérir de son mal[74].

---

67. *Ibid.* : « Homo vanitati similatus est, dies ejus sicut umbra praetereunt. »
68. *In Ps.* 118-XV-4 ; P.L., 37, 1542.
69. *In Ps.* 118-XII-3 ; P.L., 37, 1533-1534.
70. *De gestis Pelagii*, 59 ; P.L., 44, 354 : « ad eorum vanitates contentionesque opprimendas. » — *De nuptiis et concup.*, II, 46 ; P.L., 44, 462 : « adhuc permaneant in vanitate mentis suae. » — *De gratia et peccato originali*, II, 31 ; P.L., 44, 400 : « Secundum vaniloquia istorum. »
71. *Contra Julianum* V, 1 ; P.L., 44, 783 : « istam velut scientiam qua te turgidus jactas, non sane duce lege Dei, sed vestra potius vanitate, ad hanc impiam praesumptionem. »
72. *De spiritu et littera*, 19 ; P.L., 44 ; 212 : « *evanuerunt in cogitationibus suis* (*Rom.*, 1, 20). Eorum proprie vanitas morbus est, qui se ipsos seducunt, dum *videntur sibi aliquid esse, cum nihil sint* (*Gal.* 4, 4). Denique hoc tumore superbiae sese obumbrantes, ...ab ipso lumine incommutabilis veritatis aversi sunt. »
73. *De peccatorum meritis*, II, 27 ; P.L., 44, 168 : « Ad elatum hominem per superbiam, Deus humilis descendit per misericordiam... sic ab elationis *vanitate* sanetur. »
74. *De peccato originali*, II, 8 ; P.L., 44, 389 : « Venerabilis papa Zosimus... egit cum homine quem falsae doctrinae ventus inflaverat... Si deposita pervicaciae vanitate... easdem litteras diligenter legeret, sanaretur. »

En 417, écrivant à son ami Paulin de Nole pour le mettre en garde contre les erreurs nouvelles, Augustin accumule les textes scripturaires qui lui semblent affirmer la nécessité de la grâce divine[75]. Il mentionne au passage le verset : *nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam* (*Ps.* 126, 1), qu'il a commenté en 415, dans les sermons sur les psaumes graduels, insistant alors devant les fidèles d'Hippone, sans leur dire pourquoi, sur la nécessité de la grâce[76].

Mais c'est surtout dans la controverse avec Julien que vont être utilisés les textes de l'Écriture que nous avons relevés. Augustin accumule les autorités pour prouver à son adversaire que l'homme est sous le coup d'un châtiment. Sans souci de faire l'exégèse de chaque texte en particulier, il appelle *Eccl.*, 1,2 ; *Rom.*, 8,20 ; *Ps.* 38, 6 ; *Ps.* 143,4 pour appuyer sa théologie du péché originel. L'homme pécheur a été puni, dans son corps et dans son âme. Fait pour l'immortalité, il est désormais ballotté dans un monde changeant, éphémère et aussi méchant. Son corps se révolte contre lui, la concupiscence charnelle, désordre objectif, est le signe d'un état de péché. Ainsi dans le *De Nuptiis et Concupiscentia*[77] et dans le *Contra Julianum*[78]. Dans l'*Ouvrage inachevé contre Julien*, un texte passe au premier plan, cité dix fois contre une seule à *Ecc.* 1, 2 et *Rom.* 8, 20 ; c'est le verset 4 du *Ps.* 143 : *homo vanitati similis factus est* :

> *Vanité des vanités, tout est vanité. Quel profit l'homme tire-t-il de tout le travail qu'il accomplit sous le soleil* ? Dis-moi donc pourquoi l'homme a été fait semblable à la vanité, lui qui était semblable à la vérité[79] ? Pourquoi a-t-il été fait *semblable à la vanité* ? d'où il est venu que *ses jours passent comme une ombre.* Écoute ce que dit le psaume : *voici que mes jours vieillissent, mon être est néant devant toi, mais l'homme vivant n'est que vanité* (*Ps.* 38,6). Or l'homme vivant est à l'image de Dieu ; dis-moi donc pourquoi il est vanité ? Mais que diras-tu, toi qui ne veux pas reconnaître que de ces choses, l'une vient de la création première, l'autre est un résultat du péché[80] ?

Ce texte devient comme le point d'appui de la théologie d'Augustin sur la déchéance de l'homme créé dans la *vérité* et désormais soumis à la *vanité*, à la condition d'une créature qui change et qui passe[81]. Mais il ne parle de la chute que pour mieux souligner le bienfait de la Rédemption.

---

75. *Epist.* 186, 5 ; P.L., 32, 818. *Ibid.*, 36, col. 830.
76. *In Ps.* 126, 2-3 ; P.L., 37, 1668-1669.
77. *De nuptiis et concupiscentia*, II, 50 ; P.L., 44, 466.
78. *Contra Julianum*, V, 3 ; P.L., 44 ; 783. — *Ibid.*, VI, 39 ; col. 843. — *Ibid.*, VI, 78 ; col. 870.
79. *Op. Imp. contra Jul.*, I, 36 ; P.L., 45, 1063.
80. *Op. imperf. contra Jul.*, I, 63 ; P.L., 45, 1082.
81. *Ibid.*, I, 4 ; col. 1052. — *Ibid.*, I, 92 ; col. 1108 : peccatum originale per quod homo, vanitati similis factus est. — *Ibid.*, II, 178 ; col. 1219 (avec rappel de *Ps.* 38,6). — *Ibid.*, III 110 ; col. 1294. — *Ibid.*, V, 1 ; V, 11; V ; 20 ; V, 27 (col. 1433, 1441, 1547, 1572).

L'homme pécheur a été racheté par Jésus-Christ, qui est la Vérité. C'est la Vérité qui délivre[82].

Avant de clore cette enquête ; il nous faut ouvrir un dernier livre, dont la composition s'échelonne sur treize années, la *Cité de Dieu*. Dans la première partie de son grand ouvrage, Augustin dénonce la vanité des philosophes, leurs systèmes changeants, leurs perpétuels recommencements, ce labeur sans fin auquel nous a arrachés le Christ[83]. Mais l'accent n'est pas mis sur la vanité de la condition humaine. Dans la seconde partie (XI-XXII), qui est une théologie de l'histoire du salut, Augustin est amené au contraire, à parler de la création et de la chute de l'homme, il redit comment, créé dans la vérité, celui-ci a été soumis à la vanité. Trois citations du Ps. 143,4[84] une seule de l'Ecclésiaste, mais abondamment orchestrée :

> *Vanité des vanités*, dit l'Ecclésiaste, *vanité des vanités et tout n'est que vanité. Quel profit l'homme tire-t-il de tout le travail qu'il se donne sous le soleil* ? (*Eccl.*, 1, 2-3). Et, rapportant tout à cette sentence, il énumère les afflictions et les erreurs de cette vie, les lambeaux de temps qui se succèdent et s'évanouissent, ne laissant rien de consistant, rien de stable.
>
> ...C'est à cette vanité que cet homme si sage consacre tout son livre, afin sans doute de nous inspirer le désir de cette vie où il n'y a plus vanité *sous le soleil*, mais vérité sous celui qui fit le soleil. Dans cette vanité d'ici-bas, *l'homme* n'a-t-il pas été, par un juste jugement de Dieu, *fait semblable à la vanité* (*Ps.* 143,4) et lui-même évanescent ? Cependant, dans ces jours de sa vanité, il n'est pas indifférent qu'il résiste ou qu'au contraire il obéisse à la *Vérité*... Le sage en effet termine ainsi son livre : *Crains Dieu et garde ses commandements, là est le tout de l'homme ; car Dieu fera paraître à son jugement toutes ses œuvres, le bien comme le mal* (*Eccl.*, 12, 13 et 44.).. celui qui *est* garde les commandements et celui qui ne le fait pas n'est *rien*. Qui n'est pas réformé selon l'image de la *Vérité* demeure semblable à la *vanité*[85].

---

82. *Contra Julianum*, VI, 39 ; P.L., 44, 843 : « In has videlicet magnas manifestasque miserias in quibus *homo vanitati similis factus est* (*Ps.* 143, 4), et sit *universa vanitas omnis homo* (*Ps.* 38, 6) merito peccati originalis genus humanum fuisse collapsum. Unde non liberat nisi qui dixit : *Veritas liberabit vos* (*Jean*, 8, 32) et : *Ego sum Veritas* (*Jean*, 14, 6) et « *Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis* (*Jean*, 8, 36). Non enim a *vanitate* nisi *Veritas* liberat. Sed secundum gratiam, non secundum debitum. Sicut enim judicii fuit ut *vanitati* subjiceremur, ita misericordiae est ut a *Veritate* liberemur, et ipsa bona merita nostra nonnisi dona esse fateamur. »

83. Cf. *De civitate Dei*, VI, 1, 1 ; P.L., 41, 175. Augustin met en exergue du chapitre ce texte : *beatus cujus est Dominus Deus spes ejus et non respexit in vanitates et insanias falsas* (*Ps.* 39, 5).

84. *De civ. Dei*, XIV, 15, 2 ; col. 423. — *Ibid.*, XX, 2 ; col. 660. — *Ibid.*, XXI, 24 ; 3 ; col. 738. Ces trois textes insistent longuement sur la condition misérable de l'homme déchu. Relevons quelques allusions au couple « vanité-vérité » : *De civ. Dei*, XII, 20, 3 : col. 371 : « Temeritate humanae vanitatis. » — *Ibid.*, XIX, 4, 1 ; col. 627 : « A se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt. Irrisit eos Veritas. »

85. *De civitate Dei*, XX, 3 ; col. 661.

*
* *

Comme nous l'avons dit en commençant, Augustin a connu deux leçons du texte de l'Ecclésiaste. Dans cette page de la *Cité de Dieu*, la leçon ancienne *vanitas vanitantium*, vanité des hommes vains, des « vaniteux », est bien attestée. C'est très tardivement par conséquent que l'évêque d'Hippone a connu la meilleure leçon ; *vanitas vanitatum*. On la trouve dans le *Contra Julianum* et l'*Opus imperfectum*, non recensés dans les *Révisions*[86]. Mais la variante du texte biblique importe moins que la manière dont Augustin a approfondi le texte. Pour lui, la temporalité, le caractère éphémère de toutes choses qui sont sous le ciel (*sub sole*) sont liés au premier péché. Dans le *De bono conjugali*, puis dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin a montré que la condition humaine n'était pas le résultat de je ne sais quelle incarnation à la manière d'Origène[87]. Mais il suppose au point de départ de l'humanité un état primitif où l'homme, bien que déjà esprit incarné, n'aurait pas connu les vicissitudes de l'existence qui est aujourd'hui la sienne. Qu'eût été la durée, le « temps », dans une pareille économie, il est difficile de le préciser et on se demande si la pensée d'Origène n'est pas ici plus logique. Il reste que l'idée de vanité traduit bien la conception que se fait Augustin de la condition de l'homme pécheur. Surtout il se refuse à dissocier la vanité des choses et celle des hommes. Entre l'objet et le sujet, des liens mystérieux existent qui ne peuvent être ni parfaitement compris ni facilement supprimés par le philosophe. Mais Augustin n'a pas su élargir aux dimensions de l'univers cette intuition fondamentale, l'idée qu'il se fait de la résurrection de la chair est tout individuelle, sans rapport avec la transfiguration du cosmos. Entre l'état primitif et l'état final, la condition mortelle de l'homme pécheur, sa *vanité*, a été magnifiquement étudiée, mais le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* sont présentés de façon ou systématique ou trop vague. Peut-être est-il difficile de dépasser ici le docteur d'Hippone.

Louis CHEVALLIER - Henri RONDET, S.J.,
Fourvière, 1948, *Toulouse*, 1956.

---

86. La leçon *vanitas vanitatum* a pu se glisser facilement dans les manuscrits. Les mauristes redressent souvent les éditions antérieures en préférant la leçon difficile *vanitas vanitantium* (*De quantitate animae*, 76 ; P.L., 32, 1076 ; *De moribus Manich.*, I, 39 ; P.L., 32, 1328 ; *De diversis quaest.* LXXXIII, P.L., 40, 67.— *Expos. quar. prop. ad Rom.*, 53 ; P.L., 35, 2075. — *In Ps.* 4, 3 ; P.L., 36,79. — *In Ps.* 38, 10-11 ; P.L., 36, 421. — *De civ. Dei*, XX, 3 ; P.L., 41, 661. — *De nuptiis et concup.*, II, 50 ; P.L., 44, 466. — *Serm.* 61, 10 ; P.L., 38, 413. — Mais ils ne signalent aucune variante à la leçon *vanitas vanitatum* dans le *Contra Julianum*, VI, 78 ; P.L., 44, 870 et l'*Opus imperfectum*, I, 36, P.L., ; 45, 2063. Il faudrait voir de près la tradition manuscrite.

87. *De bono conjugali*, 2 ; P.L., 40, 373. *De Genesi ad litteram*, VIII, I ; P.L., 34, 371. On sait que cette question se rattache chez les pères à l'interprétation des tuniques de peau de *Gen.* 3, Cf. WILLIAMS, *The idea of the fall and of original sin*, 1929, p. 229.

Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge

Au cours des recherches entreprises pour retracer l'influence de saint Augustin au moyen âge, cet augustinisme médiéval dont certains aspects surprennent et peuvent même inquiéter ceux qui connaissent le mieux la pensée de l'évêque d'Hippone[1], la voie normale à suivre est évidemment de retrouver et d'étudier les dépendances et les similitudes réelles qui relient la spéculation des auteurs du XII^e^ ou du XIII^e^ siècle à leur autorité patristique la plus incontestée. Mais ne peut-on tirer aussi quelques conclusions valables d'une illusion — un *figmentum* auraient dit les logiciens d'alors — qui se réclame de l'autorité d'Augustin pour présenter des théories qui n'ont qu'un rapport assez vague avec le haut patronage dont on les couvre ? C'est un essai qu'il paraît intéressant de réaliser.

Jean de la Rochelle, le second des maîtres franciscains de l'Université de Paris — il occupa la chaire de 1238 à 1245 —, était un esprit très préoccupé par les questions de psychologie ; après la définition même de l'âme le problème principal à ses yeux était la division des puissances ou facultés de cette âme, qui président aux diverses activités humaines ; deux de ses ouvrages y sont largement consacrés : un traité dont le titre est un programme *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* et une *Summa de Anima*, qui semble bien un remaniement du traité, jugé trop ouvert aux idées des péripatéticiens arabes, comme l'a montré

---

1. On rencontre un certain nombre d'anomalies dans la tradition augustinienne médiévale ; au congrès international de septembre 1954, M. Vignaux, en présentant le rapport sur l' « influence augustinienne » en signalait deux types : l'opposition que l'on retouve entre des thèses qui se réclament simultanément du patronage de saint Augustin ; l'arbitraire avec lequel les auteurs adoptaient telle de ses doctrines tout en en rejetant une autre avec laquelle nous la jugerions indissolublement liée (*Augustinus Magister*, III, 265-6). Il faut garder à l'esprit cette situation — dont Augustin n'est pas la seule victime à l'époque — liée au principe et à la méthode de l'usage des *auctoritates* pour essayer de comprendre et d'apprécier la position d'un auteur médiéval envers le docteur qui était l'autorité la plus incontestable pour lui.

Dom Lottin[2]. En y joignant une troisième œuvre, la *Summa de vitiis*, qui comporte un assez long passage sur le problème, on peut trouver dans les écrits de Jean, neuf divisions différentes des puissances de l'âme ; certains de ces tableaux paraissent assez importants à l'auteur pour qu'il les reproduise dans les trois ouvrages où il traite cette question, et il en va de la sorte pour la *divisio secundum Augustinum* qu'il présente[3], et dont on peut dresser le schéma suivant :

I. Animae vires quibus corpori commiscetur :

- Naturalis, ... { Appetitiva. / Retentiva. / Expulsiva. / Distributiva.
- Vitalis.
- Animalis in cellula { anteriori : Phantastica { Sensus. / Imaginatio. ; media : Rationalis. ; posteriori : Memorialis
  - { Motiva membrorum. / Emissio vocis.

II. Vires quas habet anima secundum se :

- Cognitivae { Sensus (exteriores) : / Imaginatio / Intellectiva ..... { Ratio / Intellectus / Intelligentia
  - *et aussi* :
  - Id..... { Ingenium. / Ratio / Memoria
- Affectivae, { Concupiscibilis, { Gaudium. / Spes.
  - Irascibilis, { Dolor. / Timor.

Les deux ouvrages psychologiques reproduisent substantiellement ce tableau ; la *Summa de Vitiis*, dont la préoccupation est de déterminer en quelle partie de l'âme s'implante le péché, ajoute que la *ratio* — ou *intellectiva* — est également chargée de l'élection de la vertu et de l'amour du bien, puis que l'*intelligentia* est identique à ce que les Grecs nomment syndérèse et Augustin lui-même *mens* ; ces additions ne modifient pas le tableau, mais il faut noter que la première partie, celle des puissances qui s'exercent dans et par le corps, est laissée de côté en fonction de l'orientation morale que suivent alors les préoccupations de Jean ; il note d'ailleurs cette omission, puisqu'il mentionne qu'il s'agit uniquement de la *vis spiritualis animae*. Il y a donc dans l'ensemble de son œuvre la connaissance et la présentation constantes d'une division des puissances de l'âme selon saint Augustin, qui offre netteté et précision.

Elle présente toutefois un défaut dont le maître franciscain est bien inconscient, puisqu'il le proclame au contraire en tête de chacune des présentations qu'il en fait, c'est qu'elle est entièrement tirée d'une œuvre apocryphe du XII^e^ siècle, le *De Spiritu et Anima*, que pendant plusieurs décades encore toute la tradition scolastique attribuera à saint Augustin[4]. L'utilisation qu'en fait Jean de la Rochelle n'est d'ailleurs pas sans mérite : dans le désordre, on est tenté de dire le « fouillis » que représente ce traité, il sait choisir deux passages qui répondent bien aux buts poursuivis ; les données relatives aux puissances matérielles viennent des chapitres XX à XXII[5], tandis que celles qui concernent les facultés proprement spirituelles suivent les grandes lignes de la division initiale et

2. P. MINGES, « De Scriptis quibusdam fratris Iohannis a Rupella ». *Arch. Francisc. hist.*, 6, 1913, 597-622. ID., « Die psychologische Summe des Johannes von Rupella und Alexandre von Hales ». *Franzisk. Studien*, 3, 1916, 265-78. O. LOTTIN, « Le traité sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle », *Rev. Néosc. Philos.* 32, 1930, 1-32. P. MICHAUD-QUANTIN, « Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle. » *Antonianum*, 24, 1949, 489-505. UEBERWEG-GEYER, 334 et 735. M. DE WULF, II, 110-1.

3. *Tractatus de multiplici divisione potentiarum anime*. Ms. Florence, Bib. Laur., pl. 16, 5 dext. f° 163 vb-165 rb. *Summa de anima*, II, ch. 3-4. Ed. T. Domenichelli (Prato 1882) 223-8. *Summa de vitiis*. Ms. Paris, Bib. Nat., lat. 16417, f° 79va-80 rb. Les références ultérieures seront données par les abréviations *Tractatus*, « *Anima* », « *Vitiis* ».

4. Edité au tome 40 de la patrologie latine, comme apocryphe de saint Augustin, cet ouvrage d'une fort médiocre valeur intrinsèque a joué un rôle important dans l'histoire des doctrines psychologiques durant la première moitié du XIII^e^ siècle. Si l'époque de sa composition — troisième quart du XII^e^ siècle — est raisonnablement sûre, son attribution au cistercien Alcher de Clairvaux, proposée dans la Patrologie et reprise par Stöckl (*Gesch. der Philos. des Mittelalters* 1865), reste admise en l'absence d'arguments contraires plus qu'en conclusion de preuves solides. La donnée la plus sûre sur cette œuvre est sa liaison avec une lettre d'Isaac de l'Etoile (cf. BLIEMETZRIEDER, Jhb. Philos. und spekul. Theol. 18, 1904, I svv.). Il ne lui a été consacré aucune étude détaillée spéciale ; il serait nécessaire d'ailleurs d'en avoir en premier lieu une édition moderne comprenant en particulier une identification précise de ses sources nombreuses et fort diverses. On consulte toujours avec profit à son sujet K. WERNER, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlicher Psychologie* (1876), 41-3 ; et sur son histoire au moyen-âge G. THERY, « L'authenticité du *De spiritu et anima* dans saint Thomas et Albert le Grand ». *Rev. Sc. philos. et théol.*, II, 1921, 373-7. UEBERWEG-GEYER, 260 et 708. M. DE WULF, I, 227-31. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age* (2^e^ éd. Paris 1944), 302-3.

5. P.L. 40, 794-5.

essentielle contenue au chapitre II[6] ; les additions de la *Summa de Vitiis* sont empruntées aux données de l'introduction et du chapitre XI, envisageant moins les facultés elles-mêmes que la diversité des actes que nous accomplissons par elles[7]. Le lecteur se trouve ainsi placé en face d'un ensemble organique et cohérent, qui semble répondre d'une façon satisfaisante au problème posé : Comment diviser les puissances ou facultés entre lesquelles se répartissent les diverses activités de l'âme humaine ? Il reste cependant une difficulté, c'est celle que présente la coordination, ou du moins la juxtaposition, des deux parties de l'ensemble. Pour le lecteur moderne il est facile non pas de résoudre cette difficulté, mais de l'expliquer: Puissances corporelles et puissances spirituelles réunies par Jean de la Rochelle formaient à l'origine deux tableaux séparés, dont chacun devait se suffire et représenter l'ensemble des facultés, en insistant sur un point de vue particulier, localisation organique pour l'un, dépendance des activités les plus élevées — ou montée vers elles si l'on préfère — à travers les divers actes pour l'autre. Le résultat est qu'au milieu, à la jonction, on trouve des éléments qui sont au sommet de l'une des classifications alors qu'ils représentent le point de départ de l'autre, ce seront le sens — les sens extérieurs plus exactement — l'imagination et la *ratio*. Le maître franciscain a eu conscience de cette difficulté, il a entrevu le début de la solution en remarquant que c'est à deux endroits différents du *De spiritu et anima* qu'il les avait empruntés, mais ne mettant pas en doute l'authenticité et l'intégrité augustiniennes de tout l'ouvrage il a du chercher le moyen de résoudre la contradiction dont son « *auctoritas* » semblait être coupable ; il trouve d'ailleurs une raison fort valable dans la problématique du XIII[e] siècle : Si Augustin cite deux fois ces facultés, c'est qu'elles présentent un double aspect, un double mode d'être ou d'exercice même, d'une part en tant que puissances organiques, d'autre part en tant qu'instruments de l'âme spirituelle, et sont donc justiciables d'une insertion simultanée dans les deux parties du tableau[8].

Après avoir ainsi relevé l'anomalie présentée par le tableau d'ensemble et recueilli les explications qu'en donne son auteur, on parvient à la question la plus importante qui se pose à son propos : cette classifica-

---

6. *Ibid.*, 782.

7. Chap. I (781) et II (786-7).

8. *Tractatus*, II, 32 f° 165 r. *Anima*, II, 4 (p. 228). La question est très nettement posée dans les deux ouvrages en des termes presque identiques : « Un lecteur pourra avoir des doutes à propos de cette classification, Augustin semble en effet commettre des confusions entre certaines parties ». L'explication donnée par Jean peut présenter elle-même un aspect confus, mais l'idée dominante est claire, et d'ailleurs courante à l'époque. Une même puissance peut avoir un double mode d'existence et d'action quand elle se trouve engagée simultanément dans deux activités différentes comme le sont les activités spirituelles et corporelles de l'homme ; elle peut même prendre deux noms différents selon qu'elle agit en liaison avec la connaissance rationnelle humaine ou la connaissance sensible animale. Cf. saint THOMAS, *Som. Théol.* I, 78, 4 ; Jean de la Rochelle procédait déjà ainsi lui-même, cf. *Tractatus*, II, 24 (f° 159 vb).

tion mérite-t-elle la désignation « *secundum Augustinum* » que lui attribue le maître franciscain ? Très certainement oui, en ce qui le concerne, puisqu'elle est tirée d'un ouvrage dont il ne doute pas de l'authenticité. C'est donc beaucoup plus sur le *De spiritu et anima* lui-même que se trouve portée la recherche ; on a souvent dit de cette œuvre apocryphe qu'elle s'était formée autour d'un indiscutable noyau augustinien : c'était déjà l'opinion de saint Thomas qui la déclarait l'œuvre « d'un Cistercien qui en fit une compilation de textes d'Augustin et y opéra quelques additions personnelles[9] » ; c'est aussi la dernière appréciation que nous ayons lue, celle de B. Blumenkranz qui montre les matériaux hétérogènes réunis « à côté d'extraits d'Augustin, de loin les plus nombreux et les plus évidents, il est vrai[10]. » En s'en tenant aux deux passages utilisés par Jean de la Rochelle, il est même difficile de leur accorder le bénéfice de cette sorte d'authenticité indirecte, participée, que mérite l'ensemble du livre. Le son le plus franchement augustinien que l'on puisse y rencontrer semble bien s'attacher au groupe *ratio, intellectus, intelligentia* et aux rapports mutuels qu'entretiennent ses trois éléments. On pourrait évidemment y joindre les termes et les caractéristiques de *sensus* ou d'*imaginatio*, l'ensemble des quatre passions (ou *affectus*) source de toute la vie affective ; mais il s'agit là de données que l'on retrouve sensiblement chez tous les auteurs, aussi bien ceux du V^e^ siècle que ceux du XII^e^, quelque soit l'école dont ils se réclament, et tout argument basé sur des rapprochements de cette sorte est dénué de valeur réelle. Il ne manque d'autre part pas de notions ou de doctrines bien difficilement conciliables avec celles enseignées par saint Augustin : L'*intellectiva* jouant le rôle de genre divisé en trois espèces est bien loin du *mens cui ratio et intellectus naturaliter inest*[11] ; comment peut-on considérer cette *ratio* comme une puissance organique, au moins en partie, et en tout cas douée d'une localisation cérébrale ? Si les données anatomiques sur la tripartition du cerveau ont été accueillies dans le *De Genesi ad litteram*[12], c'est selon une tradition différente de celle acceptée par Alcher de Clairvaux, car le ventricule médian y est donné comme le siège de la mémoire non de la raison.

Cette tripartition du cerveau, ainsi que la mention des forces animale, vitale, naturelle orientent d'ailleurs la recherche des sources du *De spiritu et anima* sur une voie qui ne peut en aucune manière aboutir à saint Augustin, vers les médecins arabes qui longtemps avant la traduction du *De anima* aristotélicien avaient fait connaître à l'Occident latin certaines données de la « science psychologique » grecque, qu'ils avaient incorporées

---

9. S. THOMAS, *In IV Sent.*, 44, 4, 3.
10. B. BLUMENKRANZ, « La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes », *Augustinus Magister*, II, 1010.
11. *De civ. Dei*, XI, 2 (P.L., 41, 318).
12. *De Gen. ad litt.*, VII, 18, 24 (P.L., 34, 363).

à leurs doctrines sur les organes sensoriels et moteurs. Dans les œuvres qui nous restent, celles de Hali ben Abbas, connu sous le nom de son traducteur le moine africain Constantin, de Honein ben Ishaq, devenu Johannitius, le *Canon* d'Avicenne, nous ne trouvons pas de schéma qui corresponde étroitement à celui que présente Alcher de Clairvaux. Mais un auteur latin de la première moitié du siècle, Guillaume de Conches, avait dressé, en le compilant lui-même ou en l'empruntant à une source aujourd'hui disparue, un tableau qui se rapproche de fort près de celui du cistercien[13] ; les rapports sont assez étroits pour convaincre que c'est dans cette direction qu'il y a lieu de rechercher les sources utilisées par le *De spiritu et anima* pour dresser le tableau des puissances corporelles. La conclusion est encore renforcée si l'on poursuit la lecture du Chartrain qui met en avant l'opposition entre les puissances « séparables » — de l'organisme corporel s'entend — et « inséparables[14] ». Quant aux facultés purement spirituelles, à cette liste des degrés d'immatérialité de la connaissance qui va du sens à l'*intelligentia*, elle se retrouvait aussi chez Guillaume, mais sous des formes assez variables était fort répandue ; son origine était à rechercher chez Boèce[15]. Il peut sembler inutile de rappeler que la division du rationnel, concupiscible, irascible est d'origine platonicienne et que tout le moyen-âge l'a connue et utilisée, mais il y a lieu de préciser, en ce qui concerne la recherche des sources, que cette utilisation a été plus ou moins large, a une place plus ou moins centrale dans l'économie d'une doctrine, et que cette tripartition a reçu des interprétations très diverses[16]. Dans le cas présent on peut relever le fait que la prise en considération de cette division comme base même du classement projeté n'a rien de caractéristiquement augustinien, loin de là ; quant à son interprétation qui oppose connaissance et affectivité elle fait immédiatement penser à Isaac, abbé cistercien de l'Étoile, dont la lettre à Alcher de Clairvaux propose cette même division et la complète lui aussi de la distinction des cinq degrés de connaissance, c'est le texte qui repré-

---

13. Guillaume de Conches, *Dragmaticon Philosophiae* (publié sous le nom de « Guillaume l'Anonyme », Strasbourg, 1517) 264 svv.

14. ID., *ib.*, 270. ID., *Philosophia Mundi* (P.L., 90, 1174 ou 172, 95. Cet ouvrage du maître chartrain est en effet publié deux fois, en recensions légèrement différentes mais identiques en cet endroit, sous le nom de Bède le Vénérable et d'Honorius Augustodunensis ; les notions relatives à la propriété littéraire sont assez vagues au moyen âge...

15. Boege, *De Trinitate*, II, 64 (P.L., 64, 1250) *Consolatio Philosophiae*, IV, 5, (CSEL, 67 117-8).

16. Platon, *Timée*, 69 c. A l'époque d'Alcher son confrère Aelred de Rievaux écrivant un *Dialogus de anima* (éd. C.-H. Talbot, Londres, 1952) utilise à peine cette tripartition platonicienne. Peu après Jean de la Rochelle, Albert le Grand en présente, sous le patronage de saint Augustin, une interprétation fort différente, le rationnel est une puissance appétitive à la recherche du vrai bien, l'irascible et le concupiscible désirent le bien sensible. Jean lui-même rapporte une explication différente encore, signalée à la note 29. On peut donc faire de sérieuses réserves sur l'unanimité avec laquelle les auteurs médiévaux ont accepté et employé les données platoniciennes.

senterait la source immédiate du *De spiritu et anima*[17]. Il y avait donc dans les passages qu'utilisait Jean de la Rochelle bien peu d'éléments qui lui permissent de constituer une classification *secundum Augustinum*, et encore pour être complet dans cet inventaire faut-il tenir compte de ce que le passif s'accroît des omissions que l'on peut relever ; dresser un tableau des éléments psychologiques selon saint Augustin en ne mentionnant ni la volonté, ni le libre-arbitre, ni les parties supérieure et inférieure de la raison, ni le *mens* avec l'image psychologique de la Trinité qui y est imprimée, représente une conception à tout le moins étrange de la pensée du saint docteur. Il est difficile d'affirmer — ou de nier — que Jean de la Rochelle ait été sensible aux lacunes que lui offraient l'œuvre d'Alcher, mais chaque fois où il a reproduit cette classification il y a joint quelques éléments authentiquement augustiniens qui peuvent sinon combler, du moins masquer quelque peu ces lacunes. Mais ce qui montre que cette tentative était peu solide, peut-être qu'elle n'existait pas et que ces additions ne relèvent pas d'un plan délibéré, c'est leur manque de consistance en passant d'une œuvre à l'autre. Dans le *Tractatus* le maître franciscain mentionne la double raison, mais elle n'a que deux termes pour correspondre aux trois divisions de l'*intellectiva*, il faut donc procéder à un regroupement de ceux-ci ; le résultat en paraît meilleur à Jean si l'on considère la partie supérieure de la raison comme équivalant à l'intellect plus l'intelligence au lieu d'assimiler, comme il serait aussi possible de le faire, à la partie inférieure la *ratio* et l'intellect[18]. Mentionnée en deux lignes dans cet ouvrage, la théorie des différentes visions est développée dans la *Summa de anima* à propos des puissances organiques[19], dont les trois éléments qui composent la *virtus animalis* correspondent aux trois modes de la vision corporelle, imaginaire ou intellectuelle. Ainsi que l'on peut s'y attendre dans un ouvrage consacré spécialement aux aspects moraux de l'activité humaine, la *Summa de vitiis* s'attache aux divers aspects du rôle moteur de la raison, considérée comme la puissance qui entraîne vers le Bien[20]. Mais ces divers rapprochements n'apportent aucun élément essentiel à la classification présentée ; ils sont d'ailleurs loin de fournir un ensemble de notions suffisantes pour représenter la pensée authentique de saint Augustin.

---

17. Isaac a Stella, *Epistola ad quemdam familiarem suum* (P.L., 194, 1875). Ce document, assez court, auquel le *De spiritu et anima* empruntera d'autres matérieux, des définitions entre autres, présente une pensée plus dense et plus cohérente que celle du traité qui lui aurait servi de réponse.

18. *Tractatus*, II, fol. 164 va.

19. *Ib.*, 164 rb-va. *Anima*, II, 4 (p. 225). De façon matérielle et immédiate, l'emprunt est d'ailleurs fait au *De spiritu et anima* lui-même (ch. 24, col. 794), mais c'était une doctrine que Jean savait pouvoir retrouver dans saint Augustin.

20. *Vitiis*, f° 80 ra. Contrairement au passage de la *Summa de anima* mentionné à la note précédente, Jean insère ici plusieurs références explicites au *De spiritu et anima* ; la différence s'explique du fait que l'emprunt porte dans la *Summa de vitiis* sur des formules de définition dont c'est l'habitude pour le maître franciscain de préciser la source.

Jean de la Rochelle était cependant loin de l'ignorer ou de la négliger. Il offre en effet tant dans le *Tratactus* que dans la *Summa de anima* une classification des puissances de l'âme « selon les philosophes et spécialement selon Avicenne » que l'on peut appeler sa classification personnelle[21], et il n'hésite pas à y faire figurer la raison supérieure et inférieure, le libre-arbitre, la sensualité, pour ne mentionner ici que ces puissances motrices dont l'absence dans une division des facultés présentée comme augustinienne surprend si vivement. Il leur y accorde une place et une importance qui témoignent de l'intérêt qu'il leur porte montrant dans ces passages qu'il est parfaitement capable de comprendre, reproduire et expliquer la pensée de saint Augustin[22]. Comment a-t-il pu alors se tromper — et entraîner ses lecteurs dans la même erreur — au sujet de ces passages du *De spiritu et anima* ? On peut évidemment invoquer le poids de l'*auctoritas* qui s'imposait assez lourdement aux auteurs médiévaux pour leur interdire de critiquer ou de réfuter un texte augustinien. Après l'Écriture, il était pour eux l'autorité la plus forte ; or, nous n'avons aucune trace d'un doute qui se soit élevé au sujet de l'origine du traité en cause. Il y a d'ailleurs lieu de prendre en considération que dans les ouvrages mêmes qu'il rédigeait, surtout dans le *Tractatus*, le maître franciscain rencontrait un cas qui offrait une certaine analogie : une autre autorité, profane cette fois, présentait aussi deux divisions différentes des facultés de l'âme, et c'était un auteur auquel s'attachait un grand poids, Avicenne. Parmi les activités si diverses auxquelles s'était consacré ce penseur, figuraient la philosophie et la médecine ; ses ouvrages, le 6e livre de son encyclopédie des sciences, couramment désigné sous le nom de *De anima* et le *Canon* y faisaient autorité ; dans chacun d'eux il avait eu à donner un tableau des puissances de l'âme humaine et les deux tableaux étaient assez loin de concorder, l'un dépendant sur ce point directement d'Aristote, l'autre des théories galéniques universellement reçues. A côté de sa grande division dont Avicenne fournit le cadre, Jean de la Rochelle reproduit dans le

---

21. *Tractatus*, II, ch. 1-21 (f° 146 va-158 ra); *Anima*, II, ch. 16-40 (pp. 245-99). Nous nous permettons de renvoyer à notre article cité plus haut (*Antonianum*, 24, 495-7), pour justifier la qualification de « personnelle » donnée à cette classification de Jean de la Rochelle. En trouvant la syndérèse, la *thelisis* et la sensualité dans une division des puissances inspirée d'Avicenne, le lecteur devine d'ailleurs que des explications sont nécessaires.

22. *Tractatus* II, 19 (f° 156 vb-157 ra); *Anima* II, 40 (p. 298). Reste à voir si ces notions augustiniennes sont correctement traitées. Au point de vue du classement opéré il y a de sérieuses réserves à faire. La note précédente fait allusion à ce groupe de trois « facultés motrices n'exigeant pas de connaissance préalable » (elles auraient un peu d'analogie avec les « tendances » des psychologues modernes) cherchant respectivement le bien supérieur, moyen, inférieur et qui rassemble la syndérèse tirée d'un commentaire de saint Jérôme (*Ezéchiel* I, I, P.L., 25, 22), la volonté naturelle damascénienne et la sensualité ; quant au libre arbitre il est purement et simplement identifié à l'intellect pratique aristotélicien. Mais après avoir ainsi mis la faculté à sa place (en admettant que ce soit la sienne), Jean de la Rochelle en donne une description et en définit le rôle d'une façon qui ne sacrifie jamais l'inspiration augustinienne à celle qu'il peut rencontrer chez les auteurs avec qui elle se trouve ainsi confrontée.

Tractatus celle du *Canon*[23], en notant lui-même les différences qui séparent — parfois opposent — les deux classifications dues au même auteur.

Même s'il se rendait compte de la divergence entre l'ensemble de la doctrine augustinienne et le groupe de textes qu'il avait extrait du *De spiritu et anima*, la situation ne prenait pas aux yeux de Jean de la Rochelle le caractère d'absurdité qu'on lui prêterait volontiers. Saint Augustin avait enseigné dans ses grands ouvrages théologiques certaines vérités sur l'âme humaine et les modalités de son action ; dans un ouvrage différent il avait groupé un certain nombre de données sur les facultés de cette âme, en se préoccupant surtout des plus inférieures. Il fallait tenir compte de l'un et de l'autre[24]. Cette attitude lui était d'ailleurs facilitée du fait qu'en pensant au *De spiritu et anima* il n'avait pas présent à l'esprit le seul problème de la division des puissances de l'âme — il n'occupe guère que trois des 52 colonnes de la Patrologie qui contiennent ce petit traité — mais l'ensemble d'un ouvrage composé — il y a été fait plus haut allusion — de textes dont la majorité est d'origine augustinienne ; il y avait même trouvé en vue de la première partie du *Tractatus* et de la *Summa de Anima* d'excellentes et authentiques définitions de l'âme à citer et à commenter.

Le maître franciscain avait fait usage des chapitres consacrés à une classification des puissances parce qu'ils répondaient à la préoccupation qui lui inspirait ses deux ouvrages psychologiques : rassembler et présenter toutes les sources qu'il pourrait trouver sur certaines questions de psychologie. A l'exception de la *Somme Théologique* d'Alexandre de Hales, dont les étroits rapports avec l'œuvre de Jean ont été soulignés par le P. V. Doucet[25], les contemporains, que ne pressait pas le même souci de documentation, ont laissé de côté les deux tableaux compilés par Alcher de Clairvaux et réunis par Jean de la Rochelle. Le fait s'explique sans qu'il soit besoin d'invoquer des doutes sur l'authenticité : cette classification « augustinienne » était un document de source orientale, conforme au premier type que connut l'Occident latin de la spéculation sur l'âme humaine, celui transmis par les médecins. A mesure que l'œuvre des tra-

---

23. *Tractatus*, II, 23 (f° 158 va-160 ra). On en rencontre également certaines parties citées dans la *Summa de Vitiis* (f° 79 va-vb) sous le nom de classification « selon les naturalistes ».

24. Sans vouloir trop presser l'argument, on doit relever le fait que Jean de la Rochelle donne toujours la référence au *De spiritu et anima* en lui empruntant une formule ou une théorie d'un augustinisme sujet à caution ; il ne précise pas sa source au contraire, lorsqu'il s'agit d'une œuvre authentique. Sans être aussi absolue une opposition analogue se rencontre dans les citations d'Avicenne, où c'est le *Canon* qui est explicitement mentionné. La critique que l'on peut voir implicitement contenue dans cette manière de procéder ne vise évidemment pas l'authenticité qui ne se trouve jamais en cause, mais reconnaît la différence de valeur des deux sources, dont l'une est considérée comme secondaire.

25. *Alexandri de Hales... Summa Theologica.* IV Prolegomena (Quarracchi 1948) CCXXIV. Le P. Doucet indique qu'il n'a pas trouvé d'emprunts faits au *Tractatus*, mais le contenu de deux ouvrages est équivalent pour les exposés utilisés dans ces pages.

ducteurs révélaient la philosophie d'Avicenne, puis le *De anima* d'Aristote, la classification médicale s'effacerait et disparaîtrait car les termes et les notions se retrouvaient, mieux organisés et complétés, dans le tableau des puissances qu'avait tracé le philosophe arabe[26] ; mais l'inspiration de base restait la même : c'est à l'intérieur et en fonction du cadre fourni par la classification des activités de l'âme que s'institue leur étude. Des modestes essais du début du siècle[27] jusqu'à l'œuvre harmonieuse et solide que saint Thomas édifie dans la *Prima* à partir de la question 77 on retrouve un même courant de pensée dirigé par cette tendance. Mais quel apport pouvait-on attendre de saint Augustin en s'engageant dans cette voie ? On peut penser que le seul moyen de trouver des matériaux augustiniens pour cette construction était de les fabriquer d'avance dans un ouvrage apocryphe comme le *De spiritu et anima*[28].

Dès les débuts de la réflexion sur l'âme humaine, deux points de vue se sont dégagés : Platon y distingue le *νοῦς*, le *θύμος* et l'*επιθυμητιχόν* qui forment dans cette âme trois degrés, trois niveaux entre lesquels se répartit la hiérarchie des activités de l'homme, et en fonction desquels chacune s'insère à la place qui lui convient dans le large plan d'ensemble ainsi organisé. Aristote porte davantage son intérêt sur le fonctionnement de cette activité ; d'après l'objet des actes accomplis il détermine les ressorts qui sont entrés en jeu pour les faire accomplir, et la pénétrante analyse du *De anima* indique les cinq grandes facultés de l'âme, lignes maîtresses du schéma de ce « mécanisme psychologique » que l'homme

---

26. Il est facile de le constater en se reportant au tableau synoptique dressé par E. Gilson, « Les sources gréco-arabes et l'augustinisme avicennisant », *Arch. Hist. doct. litt. Moyen Age*, 4, 1929-30, 62.

27. En mettant à part le *De anima* de Gundissalvi qui a pris une part importante à l'œuvre de traduction arabo-latine et se trouvait donc particulièrement bien placé pour utiliser les matérieux qu'elle apportait, l'utilisation systématique de la classification avicennienne comme cadre d'un *de anima* a commencé une dizaine d'années avant l'activité de Jean de la Rochelle Il s'agit d'ailleurs de traités spéciaux, comme celui du maître franciscain ou d'un enseignement donné dans le cadre de la Faculté des Arts. Cf. D.-A. Callus, « The Powers of the Soul. An Early unpublished Text » *Reck. Théol. anc. méd.*, 19, 1952, 131-70 (édition). ID., « The Treatise of John Blund « On the Soul », *Autour d'Aristote. Recueil offert à Mgr A. Mansion* (Louvain 1955), 471-95. Il faudra encore attendre plus d'une décade pour voir cette classification devenir le cadre d'un enseignement donné à la Faculté de Théologie avec le *De homine* d'Albert le Grand.

28. Une difficulté constamment rencontrée par les auteurs de classifications au XIII[e] siècle est de savoir ce que l'on peut bien faire des puissances dont la notion se trouve chez saint Augustin (sensualité, libre artitre, etc...) ; pratiquement le seul moyen est une identification plus ou moins heureuse qui les « résorbe » dans un cadre gréco-arabe. La note 22 donne deux exemples de la manière dont procédait Jean de la Rochelle, on peut voir celle employée par saint Thomas dans la *Somme* (*Ia pars*, 78, pour la mémoire intellectuelle ; 81,1 pour la sensualité). Albert le Grand avait entrevu la vraie nature du problème lorsqu'il déclare que les facultés étudiées par les Pères et les théologiens sont irréductibles aux puissances aristotéliciennes, mais il s'est borné à créer une catégorie spéciale pour les conserver dans sa classification (*De homine*, I, q. 69, prologue. Ed. Borgnet, 35, 565). Le poids de l'*auctoritas* qui y était attachée était trop lourd pour permettre la solution conforme aux conclusions d'une critique des sources modernes en les éliminant purement et simplement.

trouve à sa disposition pour atteindre sa fin, la perfection de son être. L'établissement d'une classification des puissances est normale et même nécessaire si l'on se place au point de vue du Stagirite ; de celui de Platon, puisqu'il distingue plusieurs éléments, il est possible de les énumérer en affirmant qu'il s'agit là d'une classification[29], mais pour être matériellement réalisable, cette présentation ne respecte nullement l'esprit de l'auteur. Ces deux positions des philosophes antiques sont restées valables pour leurs successeurs, c'est en fonction de l'une ou de l'autre que se sont ordonnées les spéculations sur l'âme et ses activités, et sur ce point comme sur bien d'autres, c'est vers Platon que se tournaient la doctrine et l'esprit de saint Augustin. La notion d'une classification « augustinienne » des puissances de l'âme, analogue et comparable à celles, inspirées de la pensée d'Aristote, qu'offraient au moyen âge les auteurs arabes ou même Jean Damascène, est quelque chose d'irréel, une illusion. Et, laissant de côté l'inexplicable fortune de l'apocryphe *De spiritu et anima* on trouvera la pensée la plus proche de celle d'Augustin sur ce point particulier à l'époque d'Alcher de Clairvaux chez Richard de Saint-Victor, à celle de Jean de la Rochelle chez saint Bonaventure, ni l'un ni l'autre ne se sont préoccupés de dresser systématiquement un tableau de la classification des puissances de l'âme.

APPENDICE

On trouvera ci-dessous, comme exemple de la méthode de Jean de la Rochelle, l'exposé de la classification « augustinienne » donné par la *Summa de vitiis ;* plus condensé que celui de l'autre somme et du *Tractatus* il se borne aux facultés spirituelles comme nous l'avons noté. Il se divise naturellement en deux parties, l'exposé de la division, les explications et rapprochements suggérés. Un troisième alinéa, conclusion de l'ensemble des classifications, éclaire la difficulté essentielle qui fait obstacle à tout cet effort de systématisation : l'auteur n'a pas de notion nette de ce qu'est une *vis animae* ; on comprend ainsi qu'il ait voulu faire rentrer dans ses divisions ce que les auteurs de la décade suivante distingueront à la suite d'Aristote en puissances, habitus, simples actes.

Les passages reproduisant textuellement le *De spiritu et anima* sont composés en italique ; ils forment deux groupes homogènes, les cadres de la classification empruntés au chapitre IV, les définitions au chapitre XI (Le texte utilisé par le maître franciscain avait un découpage en chapitres

29. Jean de la Rochelle introduit dans la *Summa de vitiis* (f° 78 vb) une classification absente des deux *De anima* et qu'il attribue sans plus de précision à des « théologiens ». Selon la doctrine aristotélicienne ils déterminent trois fins différentes, le vrai, le bien, l'éternel (défini : *dicunt autem eternum continuationem veri et boni*) et les donnent pour objet aux trois puissances qu'ils voient dans les membres de la tripartition platonicienne. Jean ne cache d'ailleurs pas son scepticisme au sujet de la valeur de cette classification.

différent de celui de Migne). Entre chacun des passages désignés et identifiés par une note, on trouve dans l'œuvre d'Alcher trois à quinze lignes que Jean de la Rochelle n'a pas prises en considération.

Le texte est établi d'après les manuscrits Paris, Bib. Mazarine 984 (f° 239) et Paris, Bib. Nationale, fonds latin 16417 (f° 79v-80r).

Aliter quidem secundum Augustinum dividitur vis spiritualis animae, quae cognitiva est, in rationem, intellectum et intelligentiam[1]. Et ut ista plana sint, et etiam praecedentium divisionum, quantum ad majorem partem, ponamus verba Augustini ex libro de spiritu et anima. Capitulo secundo ita distinguit vires animae, scilicet *rationalem et concupiscibilem et irascibilem. Per rationem habilis est ad cognoscendum aliquid supra se, infra se, in se et juxta se : cognoscit siquidem Deum supra se, se in se, angelum juxta se, quidquid coeli ambitu continetur infra se*[2]. *De rationalitate omnis sensus animae oritur ; de aliis,* scilicet concupiscibili et irascibili, *omnis affectus. Affectus vero quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo, quod amamus, gaudemus vel gaudendum speramus ; vel cum de eo, quod odimus, dolemus vel dolendum metuimus. Et ideo de concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur ; qui quidem affectus quatuor omnium sunt vitiorum atque virtutum quasi quaedam principia et communis materia ; affectus quidem omni operi nomen imponit*[3].

Notandum tamen quod sensus animae vires apprehensivae vocantur, sive cognitivae, quae a rationabilitate oriuntur ; *quinque enim progressus sunt ad sapientiam : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*[4]. Definitio vero istorum ponitur ab Augustino, VII° capitulo libri de Spiritu et anima ; dicit enim : *Sensus est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes tantum. Imaginatio est vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes ; sensus namque formas in materia accipit, imaginatio extra materiam, et eadem vis formata exterius sensus dicitur, eadem usque ad intimum traducta imaginatio vocatur, imaginatio namque de sensu oritur*[5]. *Ratio autem est vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit, omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione existentia ; abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione sed consideratione*[6]. *Intellectus est ea vis animae, quae invisibilia percipit, ut angelos,*

1. *La vis spiritualis... cognitiva* est la définition de l'*intellectiva* portée au tableau d'ensemble.
2. Per rationalitatem habilis est illuminari ad aliquid cognoscendum supra se... *De spiritu et anima*, ch. 4 (P.L., 40, 781).
3. *Ib.*, (782).
4. Animae in sui corporis peregrinando quinque sunt progressus... quinque enim progressionibus rationalitas ad sapientiam... *Ib.*
5. *Ib.*, ch. II (786).
6. *Ib.*, (787).

demones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia est ea vis animae, quae immediate supponitur Deo, cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabile. Sic ergo anima sensu corpora percipit, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum[7]. Hucusque Augustinus.

Nota tamen quod ratio comprehendit aliquando tam intellectum, quam intelligentiam[8]. Item ratio V actus habet, duo per quos dirigitur in finem veri, tres per quos in finem boni. Actuum, per quos dirigitur in finem veri, unus est qui praecedit cognoscere et dicitur ratiocinatio, qui definitur in capitulo primo hujus libri sic : *Ratiocinatio est rationis inquisitio*[9] ; secundum hoc rationi est instrumentum ingenium, quod definitur VII° capitulo ejusdem : *Ingenium est illa vis animae, sive intentio, qua se extendit anima et exercet ad incognitorum cognitionem*[10]. Alius actus est ipsum cognoscere, quod est aspectus veri, et secundum hoc describitur primo capitulo ejusdem : *Ratio est animae aspectus, quo per se ipsum verum intuetur*[11], et appellatur scire. Actus vero, per quos anima dirigitur in finem boni, sunt tres : primus boni et mali discretio, sive boni et melioris, secundus discretione facta boni electio, tertius est dilectio, per quam tenet et amplexatur bonum. Et hoc est quod dicit Augustinus VII° capitulo ejusdem : *Ratio est animae aspectus, quo bonum et malum discernit, virtutes eligit, Deum diligit*[12].

Item nota quod ista vis, quae dicitur intelligentia, dicitur synderesis apud Graecos[13], superior pars rationis ab Augustino, et mens ab ipso ; unde Augustinus dicit VII° capitulo ejusdem : *Mens ideo dicta est, quod emineat in anima, prestantior scilicet vis animae, a qua procedit intelligentia ; per intelligentiam utcumque ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit*[14]. De ista potentia, VI° capitulo Augustinus : *Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis, imago in cognitione, similitudo in dilectione. Hunc autem spiritum Apostolus mentem vocat ubi ait « Renovamini spiritu mentis vestrae »,*

---

7. *Ib.*,

8. Cf. *Ib.*, ch. 13 (789). Cette division de la connaissance en trois membres dont le troisième se subdivise à son tour en trois en s'adjoignant deux termes, attire l'attention de Jean de la Rochelle, comme le prouvaient déjà les premières lignes de ce fragment. Il parle même parfois de double division en trois et en cinq parties.

9. *Ib.*, ch. I (781).

10. *Ib.*, ch. II (787).

11. *Ib.*, ch. I (781).

12. *Ib.*, ch. II (786).

13. La syndérèse n'est pas mentionnée dans le *De spiritu et anima*. Son concept, son nom et la mention de son origine *apud Graecos* se trouvent dans la Glose Ordinaire d'Ezéchiel reproduisant S. JÉROME, *Comm. Ezéchiel*, I, 1 (P.L., 25, 22).

14. *De spir. et an.*, ch. 10 (786).

id est mente, nihil enim aliud est spiritus quam mens[15] Haec hactenus de divisione virium animae secundum Augustinum.

Dubitabit aliquis de ista multiplici partitione virium animae ; et an tot sint vires numero, quod predictae partitiones ostendunt. Ad quod breviter respondendum est, quoniam secundum diversas rationes partiendi predictae divisiones assignatae sunt, sicut patet intuenti praedicta. Diversae vero secundum rationem sunt assignatae vires jam dictae, et si fortassis non secundum rem. Utrum vero secundum rem sit illa adversitas vel non secundum rem, non est praesentis negotii, maxime cum superfluum sit judicandum hic agere de viribus animae, nisi solum propter promovendum intelligentiam minimorum, introductionis modo ad sequentia moralium quaestionum, propter quos praecipue laboro. Majores enim talibus indigere non reputavi, nec ego tanti sum, ut ad eos debeat pervenire sermo meus.

Pierre MICHAUD-QUANTIN,
Paris.

15. *Ib.*, avec citation de *Eph.*, IV, 23. Les deux passages du ch. 10 du *De spiritu et anima* cités ainsi par Jean de la Rochelle comme développement de la doctrine du *mens*, concernent pour Alcher le *spiritus* (entendu au sens de l'âme par opposition au corps).

Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*

Die Philosophie einer jeden Generation ist stets aufs neue vor die Aufgabe gestellt, in ihrer jeweiligen Situation die alte Frage nach dem Sein und Sollen des Menschen aufzugreifen und in geistiger Auseinandersetzung mit dem Anderen um eine e i g e n e Antwort zu ringen. Dabei tut sie gut daran, nicht auf die geschichtliche Herkunft zu vergessen und bei den grossen Lebe- und Lesemeistern der Vorzeit in die Lehre zu gehen. Den Vorzug werden wir begreiflicherweise jenen Lehrern geben, deren geistesgeschichtliche Situation der unseren am nächsten kommt. Denn gerade von diesen dürfen wir die zeitgemässeste Wegweisung für das eigene Suchen erwarten. Das ist wohl auch der tiefere Grund, weshalb wir gegenwärtig ein zunehmend grösseres Interesse an einem der grossen « Väter des Abendlandes », an Augustin beobachten. Wir verstehen heute besser als andere Generationen, was der Schreckensruf seiner Zeit bedeutet : Barbari ante portas ! Aus der neuen Gefahr erwachsen auch neue Möglichkeiten. Deshalb ist es keine Anmassung festzustellen, dass dem durch schwere Katastrophen erschütterten und an seinen Toren ständig bedrohten Abendländer von heute weithin ein verstehenderes Ohr für Augustin gegeben ist als zu anderen Zeiten.

Auf diese neuen Möglichkeiten auch auf dem Forschungsgebiet der augustinischen Ontologie aufmerksam zu machen, ist die Absicht der vorliegenden Prolegomena. Auf dem Hintergrund einer k r i t i s c h e n S i c h t u n g d e r b i s h e r i g e n F a c h l i t e r a t u r soll die n e u e A u f g a b e n s t e l l u n g und ganz kurz auch der entsprechende m e t h o d i s c h e W e g sichtbar werden.

---

*) Der vorliegende Aufsatz stellt die gekürzte Form der Einleitung zu einer grösseren Arbeit über die augustinische Ontologie dar, die der Verf. in nicht allzu ferner Zeit herausgeben zu können hofft.

A. Die bisherige Erforschung der augustinischen Ontologie

I

Schon seit geraumer Zeit hat sich das Interesse bei der Erforschung der augustinischen Ontologie vordringlich dem Problem der grossen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge zugewandt, in denen jene steht. Mit grossem Philologen-und Historiker-Fleiss ist immer wieder in Monographien, Aufsätsen und einzelnen Kapiteln von den verschiedensten Seiten her sondiert worden, in welcher Weise die historischen Quellströme der Spätantike und des Christentums im fortschreitend sich entwickelnden Denken Augustins zusammenfliessen. Entgegen der älteren, einst allgemein gebräuchlichen Betrachtungsweise, die sich bei der Darstellung der augustinischen Geistesentwicklung fast ausschliesslich auf die sehr biblisch orientierten Confessiones stützt und die Jugendschriften nur nebenbei erwähnt, hat endlich H.-A. Naville[1] nachdrücklich auf das auffälligerweise auch nach der Bekehrung noch in den Frühschriften sich findende Nebeneinander von neuplatonischem und christlichem Gedankengut aufmerksam gemacht[2]. Dabei wird jedoch auch von ihm der Quellenwert der Confessiones, an die er sich bei der Schilderung der augustinischen Entwicklung vor allem hält (vgl. S. 6), nicht bezweifelt.

Erst etwas später haben dann A. v. Harnack[3] und G. Boissier[4] fast gleichzeitig den Stein ins Rollen gebracht, indem sie die Confessiones kritisch mit den Jugendschriften konfrontierten und auf die bedeutsamen Unterschiede hinwiesen. In der Folgezeit standen daraufhin in der Hauptsache zwei Lager einander mehr oder weniger gegenüber, einmal die sogenannte « konservative » Gruppe — grossteils katholisch — und zum anderen die « kritische » Gruppe — meist protestantisch. Dabei pendelte die Diskussion um die historische Glaubwürdigkeit der Quellen von der extremen Bevorzugung der Confessiones bis zur fast ausschliesslichen Heranziehung der Frühschriften. Entsprechend erscheint im Leben Augustins das Jahr 386 entweder als eine echte Bekehrung zum Christentum oder als eine blosse Wendung zum Neuplatonismus. Mitten in dieser Thesis und Antithesis machten sich aber bereits Anfänge einer Synthesis bemerkbar. Diese wurden dann schliess-

1. Naville, *Saint Augustin*, Genève 1872.
2. Vgl. bald danach auch Loesche, *De Augustino Plotinizante in doctrina de deo disserenda*, Jena 1880.
Ders., *Plotin und Augustin*, in : *Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben* 5 (1884) 337-40.
3. Harnack, *Augustins Konfessionen*, Giessen 1888. — H. hat seine Gedanken zum ersten Male bereits im Jahre 1887 als Vortrag vorgelegt.
4. Boissier, *La conversion de saint Augustin*, in : *Revue des Deux-Mondes* 85 (1888) 43-69.

lich von J. Nörregaard[5] und unabhängig davon etwas später von K. Holl[6] aufgegriffen und in umfänglichen Untersuchungen ausgeführt, wobei den Jugendschriften mit Recht ein ganz besonderes Augenmerk gewidmet worden ist. « Zum grossen Teil — so stellt Nörregaard gerade auf Grund dieses Studiums zusammenfassend von den Confessiones fest — tragen sie das Gepräge des Selbsterlebten und der Wahrscheinlichkeit an sich und können ohne Zwang dem Bericht der Jugendschriften eingefügt werden, wo sie oft in ausgezeichneter Weise zur Kommentation dienen » (a. a. O. 102 ; vgl. S. 242 f.). « Die Darstellung der Konfessionen — so schreibt auch Holl — die in der Bekehrung den entscheidenden Wendepunkt sieht, ist somit nicht anzufechten » (a. a. O. 69).

An dieser der alten Tradition wieder überraschend nahe kommenden Erkenntnis bauen dann nach dieser oder jener Richtung die meisten späteren Untersuchungen weiter. Dabei geht es auch den neueren Autoren[7] in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder um die Frage : Wie weit reichen die so unterschiedlichen von der Spätantike und vom Christentum her kommenden Einflüsse, die Augustinus übernommen und sich angeeignet haben mag, und wie hat er beides bei oder nach seiner Bekehrung miteinander verbunden ? Denn hier findet sich begreiflicherweise ein sehr interessantes Arbeitsfeld für die Philologen und Geistesgeschichtler der verschiedensten Sparten. Als klassische Beispiele dafür seien aus der überreichen Literatur der neueren Zeit die umfangreichen Arbeiten von H.-J. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique, 2 Bd. Paris, 1938/49, und P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, hervorgehoben. Während Marrou von der Kulturgeschichte her kommt, versucht Courcelle anstelle der bisher üblichen « méthode d'histoire doctrinale » vor allem mit Hilfe einer « méthode d'analyse philologique des textes » (a.a.O.11) in die geistige Welt Augustins einzudringen. Dabei kommt er zu dem auf textkritische Vergleiche gegründeten Ergebnis : « Ambroise l'initiait en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes » (S. 138)[8].

Wenn danach also der mit dem Neuplatonismus selber schon vertraute Bischof von Mailand dem jungen Rhetor nicht nur das Christliche,

---

5. Nörregaard, *Augustins religiöse Gennembrud. En Kirkehistorisk undersögelse*, Köbenhaven 1920. — Deutsch : *Augustins Bekehrung*, übers. v. A. Spelmeyer, Tübingen 1923 (im folgenden wird stets danach zitiert).

6. Holl, *Augustins innere Entwicklung. Abhandlungen d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Klasse* Nr. 4, 1922. — Abdruck : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* III, Tübingen 1928, S. 54-116 (im folgenden wird stets danach zitiert).

7. Ihre Vielzahl kann hier natürlich nur in ein paar typischen Vertretern etwas näher besprochen werden. Ein guter Ueberblick über den neuesten Stand, der an den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen besonders interessierten Augustinusforschung findet sich in : *Augustinus Magister* III (1955) 51-63+71-102 (Quellen des Augustinismus !).

8. Vgl. auch Courcelle, *Plotin et saint Ambroise*, in : *Revue de Philologie* 76 (1950) 31-45.

sondern zugleich auch das Plotinische nahe gebracht haben soll, dann erscheinen in der Tat die platonisch geprägten Frühschriften und die mehr biblisch redenden Spätwerke des Kirchenvaters gar nicht so weit von einander liegend, dass man seine eigentliche Bekehrung zum Christentum zwischen diess legen müsste, wie das seinerzeit etwa W. Thimme behauptet hatte. Damit wird die traditionelle, vorübergehend so stark befehdete Ueberzeugung von der doch im Grunde bestehenden Uebereinstimmung der frühen und späten Bekehrungsberichte Augustins aufs neue unterstrichen.

Auch O'Meara, der bereits früher in kleineren Abhandlungen[9] den verschiedenen geistesgeschichtlichen Einflüssen auf die Entwicklung Augustins nachgegangen ist, hat neuestens in einer eigenen Monographie über das geistige Werden des Kirchenvaters bis zu seiner Bekehrung[10] die im Wesentlichen zu beobachtende Zuverlässigkeit der Confessiones durch eine Gegenüberstellung mit den Dialogen erhärtet. Dabei betont er jedoch, dass Augustinus den Neuplatonismus gar nicht so sehr — wie Courcelle meint — dem Ambrosius verdanke ; dass er dieses Denken aber auch nicht allein bei der Lektüre des Plotin (gegen P. Henry) und ebenso wenig allein in den Büchern des Porphyrius (gegen W. Theiler), sondern dass er es persönlich beim Lesen Plotins und Porphyrs entdeckt habe (S. 154). Mit dieser eigentlich nur noch den Philologen interessierenden Modifizierung sagt O'Meara natürlich nichts gegen die in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher ins Licht gesetzte historische Vereinbarkeit der Früh-und Spätberichte Augustins über seine eigene geistige Entwicklung. Im Gegenteil, O'Meara betont sie ähnlich wie das vor ihm etwa Nörregaard, Holl oder Courcelle schon getan haben, wenn auch mit anderen Akzenten.

II

Auf derartigen historisch interessierten Untersuchungen bauen gegenwärtig irgendwie auch die meisten Darstellungen der augustinischen Philosophie und Theologie auf, denn man kann mit Recht darauf verweisen, dass die Anschauungen eines so existenziellen Denkers, wie Augustinus es war, nur aus der geistesgeschichtlichen Entwicklung heraus richtig zu verstehen sind. So bemühten sich im Laufe der letzten Jahrzehnte auch die einschlägigen Untersuchungen der augustinischen Ontologie — mit denen wir uns ja hier vor allem zu befassen haben

9. O'Meara, *Neo-Platonism in the conversion of saint Augustine*, in : *Dominican Studies 3* (1950) 331-344 ; Ders., *A master-motif in St. Augustine*, in : *Les actes du premier congrès de la Fédération internationale des Associations d'Études classiques*, Paris, 1951, S. 312-317.

10. O'Meara, *The young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his conversion*, London-New-York-Toronto 1954

— immer wieder darum zu zeigen, wo und wie hier spätantikes und christliches Denken zusammenströmen. In diesem Anliegen waren sich die Autoren so einig, dass es kaum zu solch schwerwiegenden Meinungsverschiedenheiten kommen konnte, wie sie etwa um einzelne Punkte in der Entwicklungsgeschichte des Kirchenvaters entbrannt sind. Ist es doch auch ganz fraglos, dass nicht nur in seinen Früh-, sondern auch in seinen Spätschriften neuplatonisches und christliches Gedankengut nebeneinander zu finden ist. Es schien also in der Erforschung der augustinischen Ontologie bisher höchstens darauf anzukommen, von diesem oder jenem Gesichtswinkel her das Denken des Kirchenvaters auf seine anderswoher übernommenen « ursprünglichen Bestandteile » hin zu sondieren.

Diese nicht gerade sonderlich erregende Aufgabe ist wohl auch deshalb im Unterschied zu anderen Themen nicht allzu oft in eigenen Monographien angepackt worden. Wenn aber, so geschah es meist mit grosser philologischer und historischer Akribie. Dabei wurden oft in dankenswerter Kleinarbeit interessante geistige P a r a l l e l e n und beachtliche U n t e r s c h i e d e zwischen den Denkern der Antike (v. a. Plato, Plotin, Porphyrius, Marius Victorinus, Cicero) und Augustin aufgezeigt. In der Regel wurde dann das Uebereinstimmende als « übernommenes Gedankengut » der heidnischen S p ä t a n t i k e deklariert und das Unterschiedliche auf den vor allem von der Mutter Monnica, von Ambrosius, Simplicianus aber auch bereits von Marius Victorinus vermittelten Einfluss des biblisch-kirchlichen C h r i s t e n t u m s zurückgeführt. Dabei hat man mit Vorliebe darauf hingewiesen, dass die zuletzt genannten « Gewährsleute » Augustins zum Teil selber bereits um eine S y n t h e s e von Neuplatonismus und Christentum bemüht waren. Ebendieser gilt ja auch im allgemeinen das Hauptinteresse der in den letzten Jahrzehnten entstandenen Untersuchungen über die Ontologie des Kirchenvaters, deren Veröffentlichung eigentlich erst im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr 1930 in bedeutenderem Umfang einsetzt, während zu Beginn des Jahrhunderts die Seinsfrage in der gesamten Philosophie noch nicht sonderlich aktuell war[11].

---

11. Unter den wenigen zuvor entstandenen und jetzt kaum mehr genannten Arbeiten zur augustinischen Ontologie sei hier als typisches Beispiel wenigstens die Untersuchung von K. Scipio erwähnt : *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel dargestellt*, Leipzig 1886. Aus dem das 19. Jahrhundert beherrschenden Blickwinkel des deutschen Idealismus heraus glaubt S. auch bei Augustin als das « Grundproblem aller Philosophie die reinliche Scheidung zwischen dem « kosmischen, universellen, metaphysischen Moment » und dem « Moment der Ichheit, der Persönlichkeit » vermuten zu dürfen (S. 8). Dem Kirchenvater sei es vor allem darum gegangen, « die beiden Prinzipien alles Seins », « Aeusseres und Inneres, Kosmos und Persönlichkeit zur Versöhnung und Einheit zu führen » (S. 110). So wolle auch seine Lehre von der Schöpfung die philosophische Frage lösen : « Wie verhält sich die Einheit des Seins zu der Vielheit der Erscheinungen ? » (S. 21). In dieser Fragestellung ist bereits deutlich der Standpunkt des Hegelianers zu erkennen, der schliesslich zu der Antwort

1. Das klassische Beispiel einer derartigen Monographie ist die Hamburger Habilitationsschrift (1932) von J. RITTER, *Die Aneignung und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus und ihre Voraussetzungen*[12]. Sie will jene geistige Bewegung verstehen helfen, « in der der hellenisch-hellenistische Platonismus zu einem christlichen Platonismus wird » (S. 5). Das versucht sie—wie schon der Titel sagt — durch eine « Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus ». Dabei soll gezeigt werden, w i e (nicht : warum !) im Zuge der hellenistischen « Verflüchtigung des Seins » der platonische Kosmos noetos sich bei der Begegnung mit dem biblischen Christentum als mundus intelligibilis zum regnum Dei wandelt. Denn gerade in der « Idee des Königreiches Gottes » sieht R. die « Aneignung und Umdeutung des philosophisch-platonischen Erbes durch Augustin begründet » (S. 153). So bedeutet die Rezeption des Platonismus — wie R. am Begriff des Seins zu zeigen versucht — « nicht ein äusseres Fortbestehen platonischer Anschauungen neben den christlichen, sondern ihre Einschmelzung in den christlichen Gottes- und Weltbegriff » (S. 88). — Von dieser ontologischen Grundlage her versucht er dann im zweiten Teil seiner Arbeit, die entsprechende Aufnahme und Umwandlung auch für das noetische und ethische Gebiet, für den « Weg der Erkenntnis » und das « philosophische Leben » aufzuzeigen. Denn auch deren « geistige Wurzel » sieht R. in der « traditionellen Seinsidee des Platonismus » (S. 108 ; 121 ff.). Der Wert dieser umfassenden philosophiegeschichtlichen Untersuchung liegt auch hier vor allem in der Entflechtung der plato-

---

kommt : « Kosmos und Persönlichkeit coincidieren... in der vollkommenen Identität von absoluter beatitudo und für sich seiender veritas » (S. 99).

Wir fragen uns wohl mit Recht, ob dieses unpersonale, idealistische Schema einer ganz andersartigen Geistesepoche überhaupt geeignet ist, das originär Augustinische einzufangen Schon der von S. gewählte Rahmen, die Lehre vom Uebel, lässt es fraglich erscheinen, ob das Wesentliche der augustinischen Ontologie darin Platz findet. Denn nicht das malum ist das Grundthema, « von dessen Probleme — wie Scipio (S. 80) meint — Augustins Denken ü b e r a l l ausgeht », sondern ein viel grösseres. Augustinus gibt es uns s e l b e r bereits im Jahre 386 an : Deum et animal scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino ! (*Sol.*, I, 2, 7.)

Wie wenig auch S. dem erkenntnistheoretischen Denkansatz Augustins gerecht wird, zeigt u. a. die in seiner Schlussbetrachtung sich findende Behauptung : « Sobald das Innenleben sich selbst erkennen, verallgemeinern will, so bleibt ihm kein Mittel übrig als das des universellen Gesetzes, d.i. des logischen Gedankens. Im logischen Gedanken aber... findet sich keine Innerlichkeit » (S. 110). Hätte sich S. nur etwas intensiver mit Augustins Erkenntnislehre beschäftigt, so hätte er unmöglich diesen Satz schreiben können. Dazu sei hier auf die unten genannten Arbeiten des Verfassers verwiesen : *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, 1952. — Ders., *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, 1954. — Ders., *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens*, 1956.

12. In stark gekürzter Form veröffentlicht unter dem Titel : *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt 1937. — Wir müssen uns im fogenden an diese spätere Ueberarbeitung halten, weil die ursprüngliche maschinenschriftliche Habilitationsarbeit wohl infolge der Kriegseinwirkungen in keiner deutschen Bibliothek mehr zu finden ist.

nischen und der biblischen Elemente im Denken Augustins. Von dem « Warum » ihrer Vereinigung und der existenziellen Hintergründigkeit des Ganzen ist aber leider keine Rede[13].

Aehnlich hatte kurz vorher auf einem Teilgebiet O. PERLER[14] in einer eingehenden Gegenüberstellung der plotinischen Nus- und der augustinischen Verbum-Lehre das Gemeinsame und Unterscheidende dargelegt, wobei sein Hauptaugenmerk dem ursächlichen Verhältnis « jener Welt » zu « dieser Welt » galt.

In umfassenderer Hinsicht hat wenige Jahre später J. BARION[15] die ganze Problematik der Gottesvorstellung Plotins und Augustins untersucht. Dabei liegt der Schwerpunkt auf einer gründlichen Darstellung der entsprechenden Hauptzüge des plotinischen Denkens, mit denen dann jeweils anschliessend mehr oder weniger kurz die augustinischen Gedanken verglichen werden.

In der gleichen Interessenrichtung wie Ritter, Perler und Barion bewegt sich auch die neuestens unter dem Referat von H. Barth und K. Jaspers in Basel vorgelegte Habilitationsschrift von G. HUBER, *Das Sein und das Absolute*, Basel 1955. Im Zuge der heutigen Wiederaufnahme der Frage nach dem Sein beabsichtigt Huber, unter diesem Thema aus der Vorgeschichte unserer gegenwärtigen philosophischen Problemlage eines ihrer sie wesentlich bestimmenden Momente herauszuheben (vgl. § 1). Dazu setzt sein Gedankengang bei Plotin an, um über das Zwischenglied Marius Victorinus zu Augustin zu gelangen, von dem aus sich ihm ein kurzer Ausblick über die philosophische Entwicklung bis hin zum deutschen Idealismus eröffnet.

Dabei geht es H. im wesentlichen um die geistesgeschichtliche Fortentwicklung, die das von Plotin noch so gedachte Verhältnis des unerkennbar seinstranszendenten Absoluten (ἕν) zum erkennbar eidetischen Sein des sich selbst denkenden Geistes (νοῦς) bis hin zu Augustin nimmt, wo im Gottesbegriff « das (neuplatonische) Eine und das (neuplatonische) Sein zur Identifikation » komme (vgl. v.a.S. 8 ff. u.135 ff.).

Der Verfasser hat sich damit zweifellos eine sehr interessante problemgeschichtliche Aufgabe gestellt. Ob ihm allerdings die Lösung gelungen ist, muss — zumindest soweit es Augustin betrifft — in Frage gestellt werden. Gesteht doch Huber schon von vornherein in seiner Einleitung ganz ausdrücklich, dass er über der Erfassung des Gedachten auf die Erfassung der dahinter « noch ein gutes Stück verborgeneren » Denker verzichtet habe (S. 12). Statt des Ganzen ihrer geistigen

---

13. Vor allem hier werden wir uns mit Ritter noch genauer auseinanderzusetzen haben.
14. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*, Freiburg-Schw. 1931.
15. BARION, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin 1935.

Gestalt und einer Fixierung des Wesentlichsten an ihrem Wesen will er nur die ihn problemgeschichtlich interessierenden Aspekte herausheben (ib.). So entsteht schliesslich der Eindruck, als habe Augustinus in seiner Ontologie das, was sich schon in den neuplatonischen Schriften über die beiden verschiedenen Begriffe des Seins und des Absoluten findet, unter bestimmten anderen (v. a. biblisch-christlichen) Einflüssen durch eine Art Schreibtisch-Spekulation miteinander so identifiziert, dass sein dadurch entstandener Gottes- bzw. Seinsbegriff in die zwielichtige Stellung des Unbegreiflich-Begreifbaren gerät (vgl. v.a.S. 9 f. ; 135 ff. ; 153 ff.). Infolgedessen habe — so schliesst Huber — der Kirchenvater an die Stelle der direkten Seinserkenntnis die « analogische Erkenntnis Gottes aus der ihm ebenbildlichen Seele » treten lassen, woraus später das erwachse, « was man den metaphysischen Subjektivismus, wie er in der Neuzeit voll sichtbar wird, nennen muss » (S. 154 f.).

Angesichts solch überraschender Ergebnisse werden wir uns fragen müssen, ob die eben in einigen typischen Vertretern besprochene Gruppe von Augustinus-Forschern gut daran getan hat, sich — wie zuletzt Huber ausdrücklich gesteht — nur auf das geistesgeschichtlich so leicht verwertbare Gedachte zu beschränken und den dahinter stehenden Denker mit seinem existenziellen Suchen, Ringen und Finden ausser acht zu lassen. Je leidenschaftlicher und existenzieller ein Mensch gedacht hat um so grösser ist — wie wir gerade bei Augustin sehen werden — die Gefahr, dass seine von der lebendigen Person losgelöst zu vieldeutig-dürren Worten werdenden Anliegen gründlich missverstanden werden.

2. Diese Gefahr scheint bei einer anderen Arbeit — so meint man — schon vom Thema her ausgeschlossen zu sein. Unabhängig von Ritter hat etwa um die gleiche Zeit E. Dinkler[16] ein sehr wichtiges und persönlichkeitsnahes Teilgebiet der Ontologie, nämlich die Anthropologie Augustins untersucht. Beunruhigt von dem Dualismus, in den der Mensch mit Leib und Seele hineingestellt ist (S. 1-3), will D. die Ganzheit und Zerrissenheit des inmitten der Welt und gleichzeitig vor Gott stehenden augustinischen Menschen aufzeigen. Das deckt sich — wie richtig festgestellt wird — weithin mit dem Menschen Augustinus. Deshalb macht es sich D. zur Aufgabe, den Menschen nicht als seiendes Wesen, sondern so darzustellen, wie der in reifer Vollendung des Denkens stehende Kirchenvater ihn als « werdendes Geschöpf auf der Lebensscala steigen und fallen sah, wie er *die lebendige Existenz vor Gott erkannte* » (S. 5). Obwohl nun im Laufe dieser Untersuchung immer wieder darauf hingewiesen wird, dass Augustinus als einer der existenziellsten Denker sich selber zum « Paradigma für seine Anthropologie » (S. 251) genommen hat, wird überraschenderweise dennoch die Entwicklungsgeschichte

16. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

seines Lebens nicht behandelt. Mit einem groszen Sprung beginnt statt dessen Dinklers systematische Analyse gleich bei dem Denken des späten Augustin (S. 4). Nach einem Hinweis auf das paulinische und das neuplatonische Menschenbild, die die beiden historisch vorgegebenen Pole darstellen, « zwischen denen sich das augustinische Denken bewegt und entwickelt » (S. 9), beginnt die Darstellung des Hauptteiles mit dem paradiesischen Sein und dem Falle des Menschen. Der kranke, der kämpfende, der gesunde Mensch, sein Tod und seine Auferstehung sind die grossen Abschnitte des Gedankenganges. Das persönliche Werden des Menschen Augustinus wird dabei zwar immer wieder einmal als die existenzielle Wurzel seines Denkens über den Menschen erwähnt, aber nirgendwo auch nur einigermassen als solche dargestellt.

Nur dadurch konnte es möglich werden, dass dem sonst so scharfen Blick des Autors gleich in der Grundlegung des Ganzen ein folgenschwerer Irrtum unterlief. Dinkler übersieht nämlich die fundamentale Bedeutung, die das dramatische Ringen des jungen Augustin um die Heilserkenntnis des allein wahren göttlichen Seins bei der inneren Ich-Du-Begegnung mit dem Deus intimus cordi für die spätere Ontologie des Kirchenvaters hat, und glaubt, den eigentlichen Denkansatz der augustinischen Anthropologie in der Selbstreflexion und der Gleichsetzung von Bewusstsein und Sein zu finden (S. 46 f.). Angesichts solcher Behauptungen werden wir uns fragen müssen, ob das hinter derartigen Auffassungen stehende neuzeitlich-anthropozentrische « Cogito ergo sum ! » wirklich schon der Ausgangspunkt für das augustinische Seinsverständnis war ; oder ob dieser nicht doch anderswo zu suchen ist, wie allein schon eine gewisse Vertrautheit mit Augustins Erkenntnislehre von vorneherein vermuten lassen sollte. Die bei D. hier tatsächlich bestehende Verwirrung hinsichtlich der augustinischen Denkprinzipien wird am deutlichsten, wenn er plötzlich mitten zwischen vielen anders lautenden Augustinus-Texten kurzerhand behauptet : Der Kirchenvater « identifiziert (!) den nach oben strebenden spiritus hominis mit dem spiritus Dei » (S. 152) und lehrt eine « Vergöttlichung » der Menschenseele (S. 177).

Dass Dinkler die persönliche Geschichte des jungen Augustin nicht gebührend als existenzielle Grundlage seines späteren Denkens beachtet, hat noch ein zweites zur Folge : Durch die Verkürzung dieses inneren originär-augustinischen Entwicklungsfaktors erhalten zwangsläufig die äusseren, dem Geistesmilieu von Antike und Christentum entstammenden Faktoren das Uebergewicht. Wir haben diese beinahe traditionelle Blickverengung zwar schon bei den zuvor besprochenen Arbeiten, die sich fast ausschliesslich mit diesen äusseren Faktoren begnügen, zu beklagen gehabt ; bei dem anthropologischen Thema Dinklers wird dieser Mangel aber besonders krass. Es genügt nun einmal nicht, gelegentlich

davon zu reden, dass « Augustins Gedankenentwicklung und Lehrgebäude... in hervorragender Weise durch das Werden der eigenen Persönlichkeit bestimmt » sind (S. 36), und dass die « Hauptkraft, die vorwärtstreibende Lebendigkeit nicht von aussen kam, sondern aus der eigenen inneren Vitalität strömte » (S. 41). Denn sich selbst widersprechend erklärt Dinkler dann schliesslich doch : « Was von aussen herankam, wurde... erprobt und dann... als Eigengut aufgenommen », so dass « die Synthese von neuplatonischer Philosophie und katholischem Christentum... zeitlebens Augustins Theologie durchzieht » (S. 38 f.). « Augustins Eigenart — so heisst es als Ergebnis — liegt in der Synthese » (S. 250), die Dinkler sogar — mutatis mutandis — als den « augustinischen Synkretismus » (!) von Paulinismus und Platonismus bezeichnet (S. 251 ; vgl. 248). Von daher nimmt es nicht wunder, dass der Autor unter den prinzipiellen Gedanken des Kirchenvaters keinen findet, « der einzig im Zentrum steht », so dass sie ihm « alle nebeneinander » erscheinen (S. 251). Das originäre Einheit schaffende, dynamisch fortdrängende Prinzip im Denken Augustins erschliesst sich nun einmal nur im intuitiven Nachvollzug seines Lebens. Dieser Mühe hat sich leider auch Dinkler entzogen, obwohl man das bei seinem anthropologischen Interesse wahrlich hätte erwarten dürfen.

Vielversprechend erscheint in dieser Hinsicht auch das Thema der bereits etwas älteren Arbeit des so stark religionspsychologisch interessierten Augustinus-Forschers G. Wunderle[17], der sich vornimmt, die Hauptmotive zur Bildung des augustinischen Gottesbegriffes an Hand der Confessiones zu analysieren. Gestützt auf ausgedehnt zitierte Texte behandelt W. dazu vor allem das Gottsuchen, den Persönlichkeitsgrund als Wurzelboden desselben und die geschichtliche Entwicklung der religiösen Motivation in Augustins Leben. Das Gottesproblem — so behauptet er — ist Augustin von der « mütterlichen Erziehung mit auf den Lebensweg gegeben » worden (S. 16). « Der feste Knoten, um den sich all sein späterer Kampf schlingt, ist die ganz offenbar aus der Kindheitsreligion stammende Ueberzeugung von der Existenz und der Vorsehung Gottes » (S. 25). Von Plotin auf die Welt des Geistigen aufmerksam gemacht kam dann schliesslich einem gewissen « Verpersönlichungstrieb » des jungen Wahrheitssuchers (S. 16) der « paulinische Begriff des gnädigen, barmherzigen, in voller Persönlichkeit wirkenden Gottes entgegen » (S. 24 ; vgl. 31 ff.). So vermochte Augustinus unter Führung der göttlichen Barmherzigkeit, in langem Kampfe « die Grundideen seiner Kindheitsreligion wieder zu erwecken » (S. 30).

---

17. Wunderle, *Ueber die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones*, Leipzig, 1930.

Nach Wunderles Darstellung scheint es also, als habe der grosse afrikanische Bischof in seinem dramatischen Leben durch mancherlei Gefährdung dank gewisser äusserer Hilfestellungen bei der Bildung seines Gottesbegriffes eigentlich nur zum mütterlichen Erziehungserbe zurückgefunden. Danach käme es vor allem auf den Milieu-Faktor « Autorität » an, der von der Mutter Monnica bis zur Mutter « Kirche » reicht. Auch hier werden wir uns fragen müssen, ob das wirklich alles ist ; ob sich im Leben des jungen Augustin nicht doch noch Existenzielleres ereignet hat als bloss die Rückkehr zu der von der Mutter stammenden Kindheitsreligion.

Nach all dem Voraufgegangenen nimmt es nicht wunder, dass infolge einer anscheinend festgefahrenen und deshalb steril gewordenen Blickrichtung auch die im Jahre 1945 von dem Dänen Axel Dahl veröffentlichte philosophiegeschichtliche Untersuchung des Trinitätsproblems und der Nuslehre bei Augustin und Plotin keine grossen Neuigkeiten mehr zutage fördern konnte[18]. Des ungeachtet hat es in allerletzter Zeit auch F.-J. Thonnard[19] noch einmal für notwendig erachtet, auf die griechische Herkunft der augustinischen Ontologie hinzuweisen. In seinem nach thomistischem Schema aufgebauten Aufsatz will er unter besonderer Berücksichtigung der Transzendentalien-Lehre in kurzen Strichen hauptsächlich den p l a t o n i s c h e n Charakter der augustinischen Seinslehre herausstellen. Dabei erscheint das christliche Gedankengut als eine recht sekundäre Beimischung, denn für Augustin ist — wie es hier heisst — « rien de plus vrai que le principe platonicien du réalisme spirituel » (S. 326). Aehnlich erklärt Thonnard auch in einem anderen fast gleichzeitig erschienenen Aufsatz über die augustinische Ontologie[20] : « Elle se présente avec des caractères très platoniciens » (S. 41). Diese Feststellung demonstriert Th. auch hier vor allem dadurch, dass er nach bekannter Art die augustinische Auffassung vor den Hintergrund des aristotelisch-thomistischen Seins-Schemas stellt und dabei neben dem Gemeinsamen auch das Unterscheidende hervortreten lässt. Zusammenfassend bezeichnet er schliesslich die augustinische Ontologie als « platonisme chrétien » (S. 53).

Alle diese im Sinne einer « vergleichenden Geisteswissenschaft » wesentlich das gleiche Ziel verfolgenden Untersuchungen gipfeln also tatsächlich — wie eingangs bereits angedeutet — in der Sondierung des augustinischen Denkens auf seine spätantike — vor allem plotinische — und seine biblisch-christliche Herkunft hin. Angesichts solcher im Philologisch-Historischen sich erschöpfenden Forschungsergebnisse fragt man sich

---

18. Dahl, *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*, Lund 1945. — Vgl. auch die in anderer Hinsicht sicher wertvolle Arbeit von H. Paissac, *Théologie du Verbe* : Saint Augustin et saint Thomas, Paris 1951.

19. Thonnard, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in : *Augustinus Magister*, I Paris 1954, S. 317-327.

20. Thonnard, *Ontologie augustinienne*, in : *Année Théologique* 14 (1954) 41-53.

aber unwillkürlich : War denn der Kirchenvater, der die geistige Entwicklung des Abendlandes wie nur wenig andere befruchtet hat, tatsächlich n u r ein Sammelbecken heidnisch-antiker und christlich-biblischer Einflüsse ? Bestand seine historische Leistung wirklich nur in einem « Synkretismus », den er nach Epigonenart von den verschiedensten Seiten her aus recht heterogenem Gedankengut zusammengelesen und mangels Eigenen in sich hineingepfropft hat ? Genügt es denn tatsächlich schon zum Verständnis Augustinus festzustellen, er habe sich dieses oder jenes nur von da oder von dort angeeignet und mit mehr oder weniger Erfolg zu harmonisieren versucht ? Derartige Untersuchungen der äusseren Milieu-Faktoren sind sicher notwendige Vorarbeiten für ein genuines Augustinus-Verständnis, aber sicher nicht mehr. Es ist doch — um einen Vergleich zu brauchen — allen Einsichtigen klar, dass etwa ein Naturwissenschaftler, der den Körper irgendeines Lebewesens auf seinen Zellen-, Molekül- und Atomverband hin genauestens analysiert hat, in seinen Reagenzgläsern, Statistiken und Formeln gerade das Wesentliche, was dem Ganzen Form und Leben gibt, n i c h t in den Griff bekommen hat. Solches zu behaupten, wäre plattester Materialismus ! Merkwürdigerweise betreiben aber selbst solche, für die es eine Beleidigung wäre, « Materialist » genannt zu werden, auf einer höheren, nämlich der geistesgeschichtlichen Ebene ganz ähnliches. Sie meinen, wenn man die « Elemente », aus denen sich das lebendige Denken einer geschichtlichen Persönlichkeit « zusammengesetzt » hat, mit der nötigen Philologen-und Historiker-Akribie analysiert, habe man das Ganze erfasst. Wir zweifeln nicht daran, dass man die von anderswoher empfangenen geistesgeschichtlichen Baustoffe eines Denkes zum Verständnis des Ganzen sorgfältigst zu sondieren hat ; das w e s e n t l i c h e Form- und Lebensprinzip desselben liegt aber doch erst noch dahinter und muss zumindest bei den Grossen, die das Geistesleben von Jahrhunderten schöpferisch gestaltet haben, eine e i g e n e Ursprünglichkeit besitzen

Wer also nicht nur an der Oberfläche leicht greifbarer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge bleiben, sondern Augustin selber verstehen will, der muss von den äusseren Elementen tiefer zur inneren « Seele » des Ganzen eindringen und sich fragen : W a r u m hat dieser grosse Denker eigentlich da und dort gerade diese oder jene überlieferten Gedankenformen übernommen und nicht ganz andere ? Steckt nicht dahinter vielleicht ein ganz tiefer e x i s t e n z i e l l e r Grund, ein ganz p e r s ö n l i c h e s schicksalhaftes Anliegen Augustins ? Gerade diese Frage nach dem ureigenen, originär Augustinischen ist es, die in den bisherigen Darstellungen der Ontologie des Kirchenvaters unbeantwortet geblieben ist. Dabei dürfte wohl selbst für den, der Augustin nur flüchtig kennt, kein Zweifel darüber bestehen, dass gerade er in ganz besonderer Weise ein e x i s t e n z i e l l e r Denker war. Um so verwunderlicher erscheint

es, dass seinem Denken über das Sein bisher — soweit sich sehen lässt — noch nie von seiner lebendigen Existenz her nachgespürt worden ist.

3. Dasselbe fällt noch mehr bei einer dritten Gruppe von Arbeiten auf, die vorwiegend s y s t e m a t i s c h orientiert sind. Als besonders deutliches Beispiel sei hier aus dem Gebiet der Ontologie die Arbeit von Ru. SCHNEIDER[21] genannt. Er versucht, die Hauptthemen der augustinischen Ontologie bei der Behandlung des wandelbaren Seins darzustellen. Diese offensichtlich stark nach aristotelischem Schema aufgebaute Untersuchung (s.z.B.S.16 ; 141 !) greift — ähnlich wie bereits Scipio (s.o.) — als L e i t f a d e n den der Anthropologie entstammenden Begriff des malum heraus (S.13). Diesen stellt Sch. als d e n Zentralbegriff des Ganzen hin und glaubt, mit seiner Hilfe durch eine Behandlung der substantia, der mutabilitas und der indigentia die Hauptthemen der Ontologie Augustins darstellen zu können. So ist für ihn — um nur ein Beispiel zu nennen — der Mensch « d a s geeignete Paradigma, um an ihm alle Arten des malum in der Welt aufzuzeigen » (S. 13). Im Banne eines solchen bösen « Medusenblickes » erklärt er, dass « a l l e Fäden der augustinischen Ontologie in den Begriffen : Wandelbarkeit, Ungenüge und Geschaffensein zusammenlaufen » (S. 140). Durch diese wohl aus einer bestimmten weltanschaulichen Voreingenommenheit stammende, düstere Brille erscheint das augustinische Seinsbild begreiflicherweise oft einseitig dunkel. Das wird auch keineswegs dadurch besser, dass bestimmte Augustinus-Texte gewaltsam in einen aristotelischen Schnürstiefel hineingepresst werden. So stellt Schneider zum Beispiel die unbewiesene Behauptung auf : « In der 'allgemeinen Metaphysik', der Lehre vom Sein, ist Augustin weithin aristotelisch » (S. 16 ; vgl. S. 18 Anm. 4) !

Derarige Blickverengungen scheint Sch. immerhin selber gespürt zu haben, denn er erklärt ausdrücklich, dass die ersten beiden für das Verständnis des vorliegenden letzten Teiles notwendigen (!) Abschnitte nicht veröffentlicht und nur auszugsweise an den Anfang gestellt werden konnten (S. 14 Anm. 2). Wir fragen sicher nicht zu Unrecht, ob die Lehre vom Uebel bei Augustin wirklich « der Leitfaden für die ontologische Untersuchung ist » (S. 13), oder nicht doch nur einen A u s s c h n i t t aus dem Ganzen darstellt. Sollte der Kirchenvater wirklich in seiner Ontologie den Menschen mit seinem malum auf diese Weise geradezu zum « Mass aller Dinge » gemacht haben ? Das malum des Menschen zum Leitfaden der Ontologie zu erklären, hiesse das nicht soviel wie für eine Lichtlehre als Leitfaden den S c h a t t e n zu nehmen ?

---

21. SCHNEIDER, *Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins*, Frankfurt 1938.

— Wir sehen wie wichtig die Frage nach dem eigentlichen Ansatzpunkt der augustinischen Ontologie ist.

4. Einen ganz anderen Weg in der Methode der Augustinus-Forschung möchte W. SCHULTEN[22] einschlagen. Angesichts der — wie er schreibt — « fast unübersehbaren » historisch oder systematisch orientierten Augustinus-Literatur will er sich darum bemühen, abseits von aller Kontroverse und Polemik für die Darstellung der augustinischen Lehre von summe esse und esse creatum « allein den uns überlieferten Text massgebend und richtungweisend » sein zu lassen (S. III f.). Ihm geht es dabei vor allem um die Interpretation, Ausdeutung und Entfaltung des ontologischen Gehaltes der drei Hauptwerke : « Confessiones », « De Trinitate », « De civitate Dei ». Deren einschlägige, über viele Bücher verstreute Aussagen sind es auch im wesentlichen, die zusammen mit ein paar Texten aus den kleineren Früh-und Spätschriften von Schulten in systematischer Reihenfolge interpretiert werden. Dabei ist es ihm gleichgültig, ob die jeweiligen Texte vom früheren oder späteren Augustin stammen. Historischen Perspektiven scheint Schulten — abgesehen von einigen Seitenblicken auf den Platonismus und den Neupythagoreismus — überhaupt abhold zu sein, obwohl doch Augustinus selbst in seinem Prolog zu den Retractationes ausdrücklich wünscht, dass man seinen Gedanken in ihrer geschichtlichen Entwicklung nachgehen möge. Bei seinen Textinterpretationen sieht Sch. zwar richtig, dass bei Augustin « die Gotteslehre die metaphysische Grundlage für Noetik, Ethik und Aesthetik und alle anderen Zweige der Philosophie ist » (S. 5)[23]. Eingeschränkt von seiner schliesslich doch nach einem bestimmten System vorgehenden Interpretations-Methode fehlt ihm aber der Blick für das historische Wachstum dieses Denkens ; und nirgendwo erklärt er, welches der tiefere existenzielle Grund ist, der Augustin im Laufe seiner Entwicklung zu einem solchen Denken bewegt hat. Es scheint uns aber, wie schon gesagt, dass ein Denker erst dann ganz verstanden ist, wenn man nicht nur weiss, was er zu diesem oder jenem Problem gedacht, sondern auch warum er das und nicht etwas anderes gedacht hat, — welches, mit anderen Worten, die lebendige « Seele » des Ganzen war (s.o.). Es fehlt also auch bei Schulten die für ein tieferes Verständnis unseres existenziellen Wahrheitssuchers so notwendige Darstellung des inneren Zusammenhangs von Lehre und Leben.

5. Als Ergebnis unserer bisherigen kritischen Literatur-Durchsicht müssen wir feststellen, dass weder mit der philologisch-historisch verglei-

---

22. SCHULTEN, *Augustins Lehre von SUMME ESSE und ESSE CREATUM*, Würzburg, 1935.

23. Aehnlich bereits auch H. WEINAND, *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn 1910 ; W. TOLLEY, *The Idea of God in the Philosophy of St. Augustine*, New York City 1930 u. a.

chenden, noch mit der systematisch schematisierenden, noch mit der intuitiv interpretierenden Methode a l l e i n an das originär Augustinische heranzukommen ist, denn das existenzielle Grundanliegen dieses grossen Denkers liegt tiefer. Dorthin sind die genannten Wege nur Vorstufen. Letztlich erschliesst es sich erst dem, der dieses Denken auch irgendwie e x i s t e n z i e l l n a c h z u v o l l z i e h e n versucht[24]. Ganz richtig erklärt bereits Gilson in der Einleitung zu seiner grossen Augustinus-Einführung, dass die Lehre des Kirchenvaters « die Uebersetzung einer p e r s ö n l i c h e n E r f a h r u n g » sei : « Diese muss man betrachten, soll die metaphysische Bedeutung jener verständlich werden[25] ».

In diesem Punkte haben es sicher frühere Forscher-Generationen schwerer gehabt als die unsere. Da immer noch « Gleiches am besten von Gleichem erkannt » werden kann, gehört es zu den wenigen Positiva der derzeitigen abendländischen Situation, dass sie es auf Grund ihrer Aehnlichkeit mit der Spätantike zur Zeit Augustins wieder leichter möglich macht, in die existenzielle Haltung dieses grossen Denkers hineinzufinden. Er steht ja wie wir zwischen Ende und Anfang zweier grosser Geschichtsepochen und ist wohl nicht zuletzt deshalb erst vor kurzem « der erste moderne Mensch » genannt worden[26]. Haben doch auch wir Heutigen in den Erschütterungen zweier Weltkriege, ihrer Zwischen- und Folgezeit erleben können, dass nicht die ehemals so sicher erscheinenden herkömmlichen Ordnungen der Aussenwelt unser Leben in Wahrheit zu tragen vermögen, sondern dass das über unser « Christliches Abendland » hereinbrechende Chaos allein aus den Tiefenkräften unseres unwandelbaren « internum aeternum », d.h.von Gott her bestanden werden kann[27]. S e r v a q u o d i n t u s e s t, e t n o n t i m e b i s f o r i s ! (En. in Ps. 35,17). Das Eschatologische unserer « entsicherten Existenz » ist uns ähnlich wie Augustin wieder mit neuer Dringlichkeit bewusst geworden.

Diese Erfahrung hat auch gelehrt, hinter den oft so trügerischen Worten, Gedanken und Denksystemen vor allem nach dem inneren

---

24. Vgl. dazu auch A. Auer, *Augustinus heute*, in : *Philos. Jahrbuch* 64 (1956) 137 f.

25. Gilson, *Der Heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre*, übers.v. Böhner u. Sigge, Hellerau 1930, S. 56. Vgl. auch R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Leipzig 1919[14], S. 208 ; Th. Steinbüchel, *Grosse Gestalten des Abendlandes*, Trier 1951, S. 85 ; A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin*, in : *Nouvelle Revue Théologique* (1948), S. 1 ff. ; ferner das, was B. Grœthuysen in seiner *Philosophischen Anthropologie*, München 1931, S. 13 ff. (15!) ; 78 ff. über die platonische und augustinische Art des Denkens sagt.

26. A. Ahlberg, *Augustinus, den första moderna människan*, Helsinki/Upps. 1952 ; vgl. auch A. Auer, a.a.O. S. 133 ff.

27. Als Beispiele dafür vgl. die sonst recht verschiedenartigen Gedankengänge etwa bei Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935, S. 305 ff. (« Die christliche Innerlichkeit ») ; A. Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, S. 256 ff. ; E. Underhill, *Mystik*, München 1928, S. 30 ff. oder etwa M. Picard, *Die Flucht vor Gott*, Erlenbach/Zürich 1951[3] ; S. Turienzo, *San Agustin y la soledad*, in : *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 377-406 ; E. Borne, *Pour une doctrine de l'intériorité*, in : *Intériorité et Vie spirituelle*, cahier 7 des *Recherches et débats*, Paris 1953, S. 9-74 (S. 20-31 !).

Sich-Verhalten des jeweiligen Menschen zu suchen, der sich in ihnen äussert. So unentbehrlich dazu eine saubere philologisch-historische Vorarbeit immer sein wird, so wird zum eigentlichen Ziel dieses Suchens doch letztlich nicht die oberflächliche Einordnung in irgendein geistesgeschichtliches Schema, sondern nur das ehrfürchtige Sich-Einfühlen in den Anderen führen. Gilt doch sicher auch hier das Augustinus-Wort : « Der ist dein bester Diener, der nicht so sehr danach trachtet, das von dir zu hören, worauf er selber hinaus will, als vielmehr darauf hinaus zu wollen, was er von dir hört » (Conf. X, 26, 37). Erst so können die wirklichen Denkprinzipien eines Menschen offenbar werden ; vor allem dann, wenn sie im Grunde seine Lebensprinzipien sind.

Das gilt besonders von einem so existenziell denkenden Gottsucher wie es Augustinus war. Was er erlebte, das dachte und schrieb er. Seine Geistesarbeit galt ja nicht der planmässigen Aufrichtung eines massvollen Systems, wie es sich etwa in den Summen der Scholastik findet. Sein Denken ist vielmehr aus der persönlichen Erfahrung geboren ; ist Eruption seines inneren Ringens und Drängens ; ist zumeist in eine bestimmte einmalige Situation hinein ausgesprochen ; ist nicht in starre Begriffe und Systeme gepresst, sondern flutendes Leben[28]. So vermag Augustins Denken auch äussere Wandlungen durchzumachen, ohne dass dessen innerer « Kern » dabei auch immer ein anderer würde. Es ist oft lediglich zunehmend klarerer Ausdruck seiner persönlichen Existenz, die sich zwischen dem « Draussen » der Aussenwelt und dem « Drinnen » Gottes vollzieht. « Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äusseren, — so schreibt bereits H. Siebeck treffend — sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation[29]. »

III

Von daher erscheint es begrüssenswert, dass eine andere Gruppe von Augustinus-Forschern sich nicht damit begnügt, den Kirchenvater allein durch Systematisierung oder philologisch-historische Vergleiche mit anderen Denkern gleichsam von aussen her verständlich zu machen, sondern versucht, ihn vor allem auch aus seiner ureigenen persönlichen Entwicklungsgeschichte heraus zu begreifen.

1. Soweit es sich um den ausgesprochen geistigen Werdegang Augustins handelt, müssen hier zuerst die zahlreichen Verdienste von J. Hessen erwähnt werden[30]. In jahrzehntelanger Forschung hat er sich

28. Vgl. z.B. B. Altaner, *In der Studierstube des hl. Augustinus*, in : *Amt u. Sendung*, Freiburg i. B. 1950, S. 378-431 ; Eucken, a.a.O. 210 ff. u. a.

29. Siebeck, *Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik*, in : *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 92 (1888) 189.

30. Vgl. v.a. das zusammenfassende Werk Hessens, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin/Bonn 1931, und seine kleinere Schrift : *Die Philosophie des hl. Augustinus*, Nürnberg 1948,

darum bemüht, auf der Spur der von Cassiciacum bis Hippo nacheinander entstandenen Quellschriften den gedanklichen Reifeprozess Augustins, der sich unter dem Einfluss von « Platonismus und Prophetismus[31] » immer deutlicher entfaltet hat, zu verfolgen. Auf diese Weise ist es ihm gelungen, viele wichtige Zusammenhänge des augustinischen Denkens aus dessen geschichtlicher Entwicklung heraus zu erhellen. Immer wieder verweist er dabei ganz richtig auf den tief religiösen Grundzug, der nicht nur die Theologie, sondern auch die Philosophie des Kirchenvaters beseelt.

Eines aber — und wir meinen das Wichtigste — ist trotz aller Erfolge auch Hessen nicht gelungen : der Durchstoss vom Denken zum Leben Augustins, d.h. zum « Sitz des Denkens im Leben ». Bis in diesen existenziellen Wurzelgrund konnte auch begreiflicherweise die nur den äusseren Lebensgang kurz skizzierende und erst mit der Schrift Contra Academicos voll einsetzende « historische Methode » dieses Forschers nicht vordringen. Liegen doch die für das spätere Denken entscheidenden Ereignisse im Leben des Kirchenvaters, seinen eigenen Berichten zufolge, in der Hauptsache vor der Zeit, da er zu Cassiciacum mit der Niederschrift seiner Erstlingswerke begann. Wir meinen damit nicht etwa nur seine Mailänder Erlebnisse, denn die hat Hessen natürlich genau so in Betracht gezogen wie die meisten anderen Autoren auch ; es geht uns vielmehr um jenes dahinter liegende, schon seit Jahrzehnten sich abspielende dramatische Ringen des jungen Augustin mit dem bereits im Herzen des Abtrünnigen rufenden und drängenden Gott. Denn hier in der existenziellen Ich-Du-Begegnung zwischen dem interior homo und dem Deus interior intimo ist nach dem übereinstimmenden Bericht der Früh- und Spätschriften das Denken des Kirchenvaters geboren worden, und hier hat es auch fortan seine zu immer grösserer Reife treibenden ureigenen Wurzeln behalten. Leider ist davon in dem gesamten Lebenswerk Hessens kaum etwas zu finden. Stellt er doch selber als Ergebnis seiner umfangreichen Forschungen schon in der Einleitung zu seinem Hauptwerk über Augustins Metaphysik der Erkenntnis fest, dass die Philosophie des Kirchenvaters eigentlich nur « eine eigenartige Synthese von heidnisch-platonischen und biblisch-prophetischen Denkmotiven » sei (a.a.O. 18). Augustinisch wäre danach also nur die Art, in der verschiedenes geistiges Fremdgut vereinigt worden ist.

Dass es zu derartigen Urteilen auch bei einem um die Entwicklungsgeschichte des Kirchenvaters so verdienten Forscher wie Hessen kommen konnte, hat wohl wiederum seinen tieferen Grund darin, dass über der mit vieler Mühe getriebenen Untersuchung aller von aussen einwir-

31. Vgl. auch HESSEN, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*, München 1939.

kenden geistesgeschichtlichen Milieu-Fakotren und ebenso über der Darstellung des entwicklungsgeschichtlichen Denkfortschrittes bei Augustin selbst immer noch der dazugehörige innere Existenz-Faktor, ohne den der Kirchenvater tatsächlich nur ein geschickter « Synthetiker » gewesen wäre, zu kurz gekommen ist. Denn das Denken des Kirchenvaters ist zweifellos nicht nur dem Ringen zwischen « Platonismus und Prophetismus », sondern in erster Linie einem tieferen und innerlicheren Drama zwischen Gott und dem Menschen entsprungen. So ist leider auch bei Hessen das lebendige Formprinzip, die « Seele » seines Lebens und Denkens und damit der originär augustinische « Kristallisationskern » für die verschiedenen « von aussen » assimilierten Bausteine seines späteren Gedankengebäudes nicht in seiner zentralen Bedeutung erfasst worden.

2. Etwas näher an diese eigenschöpferische Quelle des augustinischen Denkens scheint Windelband gekommen zu sein. So erklärt er in seinem Lehrbuch der Philosophiegeschichte[32] unter der Ueberschrift « Metaphysik der inneren Erfahrung », dass « diejenigen Ideen..., durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der Urheber..., des modernen Denkens geworden ist alle ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung in dem Prinzip der selbstgewissen Innerlichkeit (haben), das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat » (S. 232). Damit habe sich das metaphysische Interesse « aus der Sphäre der äusseren Wirklichkeit in diejenige des inneren Lebens verschoben » (ib.). Was Origines und Plotin bereits vorbereitet hätten, habe Augustinus « zu voller und bewusster Geltung » gebracht (ib.). Diese « Richtung auf die innere Erfahrung » mache auch seine schriftstelleriche Eigenart aus (S. 233). So flössen Augustin « fast ausschliesslich aus dieser Quelle die Anschauungen zu, mit denen seine Metaphysik das Weltall zu umfassen sucht » (ib.)[33].

Derartige Sätze wirken nach der Lektüre der bisher besprochenen Arbeiten wie eine Befreiung von der Zwangsvorstellung eines Historismus, der das Denken Augustins allein schon aus dem Rückgang auf seine geistesgeschichtlichen Quellströme und der Art ihres Zusammenfliessens verstanden haben will. Wird doch hier endlich mit allem Nachdruck von einem hervorragenden Kenner der abendländischen Philosophie-Geschichte betont, dass die augustinische Metaphysik nicht so sehr den äusseren Faktoren der Geistesgeschichte, sondern « fast ausschliesslich » (!) der inneren Erfahrung Augustins selbst entstammt.

32. WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1948[14] (1. Aufl.: 1892).
33. Die Sperrung innerhalb dieses Zitates ist von uns vorgenommen.

« Damit - so stellt Windelband in historischer Ueberschau ganz lapidar fest — beginnt der griechischen Philosophie gegenüber eine neue Entwicklungsreihe » (ib.) ! Augustinus habe ja « das Prinzip der Innerlichkeit, welches sich in der gesamten Schlussentwicklung der antiken Wissenschaft vorbereitete, zum erstenmal in den beherrschenden Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt, und darum gebührt ihm in der Gesamtgeschichte der Philosophie die Stellung des Anfangsgliedes einer neuen Entwicklungsreihe : denn die Zusammenschürzung aller Linien der patristischen wie der hellenistischen Philosophie seiner Zeit, die er abschliessend vollzog, war doch nur möglich durch ihre bewusste Vereinigung in einem neuen Gedanken, welcher selbst der Keimpunkt der Philosophie der Zukunft werden sollte » (S. 226). Windelband stellt hier zum ersten Male die Bedeutung heraus, die das augustinische Prinzip der Innerlichkeit nicht nur für ein genuines Verständnis unseres Denkers, sondern des abendländischen Denkens überhaupt besitzt. Die Richtikeit dieser Schau kann hier gar nicht genug unterstrichen werden.

So hoch diese Erkenntnis Windelbands zu schätzen ist, so verwunderlich erscheint es aber andererseits, dass der Autor dieser gewichtigen Aussagen in den folgenden Kapiteln das von ihm selbst so hervorgehobene Innerlichkeitsprinzip Augustins nur sehr kurz und oberflächlich behandelt. Denn bei der Ausdeutung dieser — wie er sagt — « selbstgewissen Innerlichkeit » zitiert er unter den ganz wenigen ausgewählten Texten auch das bekannte « Noli foras ire... » nur bis zur Stelle « ... in interiore homine habitat veritas » (De v. rel. 39,72. Sperrung von Windelband !) und unterschlägt so das anschliessend entscheidende « transcende et teipsum... Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur » (ib.). Angesichts dieser äusserst knappen und zumindest missverständlichen Art der Behandlung werden wir uns fragen müssen, ob hier das augustinische Innerlichkeitsprinzip überhaupt in seiner transsendenten Tiefe und damit erst in seiner eigentlichen metaphysischen Bedeutung erfasst worden ist, oder ob Windelband « Innerlichkeit » nur im neuzeitlich-anthropozentrischen Sinne verstanden hat.

Etwas mehr zu diesem wichtigen Thema findet sich schon in E. Gilsons[34] systematischer Einführung zum Augustinus-Studium. Auch er stellt fest, dass das Denken des Kirchenvaters vom « Gesetz der Innerlichkeit »

---

34. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929[1]. Deutsch : *Der Heilige Augustin. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930. Im folgenden wird stets nach dieser vom Verfasser autorisierten Uebersetzung zitiert.

beherrscht wird (S. 133). « Ob wir nun — so erklärt er — einen Verstandes- oder einen Sinnesgegenstand erkennen, die ganze Erkenntnis vollzieht sich im Innern und von innen, von aussen wird nichts hineingebracht... Ausserhalb der Seele kann und muss es Warner, Mahner und Zeichen geben. Sie sollen zwar die Seele einladen, in sich selbst einzukehren, um hier die Wahrheit zu befragen ; aber die wahre Ursprünglichkeit der Seele bleibt unverletzlich ; denn sie bemächtigt sich dieser Zeichen, um sie zu deuten, indem sie aus ihrem eigenen Innern stets die Substanz dessen nimmt, was sie scheinbar empfängt » (S. 133 ; vgl. S. 405 ff.). Dann wird an Hand einiger Texte darauf aufmerksam gemacht, dass die eigentliche Wahrheit unseres Erkennens wohl aus dem Inneren, aber nicht etwa vom Menschen, sondern von dem noch-innerlicheren Deus veritas selber her stammt. Jedoch kommt Gilson in diesem Zusammenhang nicht über eine lückenhafte Behandlung des « inneren Lehrers » (S. 124-45) hinaus und sieht schliesslich in dem Terminus « Innerlichkeit », ähnlich wie in dem Worte « Innatismus », nicht mehr als « nur ein Bild... und... eine falsche Vorstellung » (S. 145).

Unverkennbar ist Gilson ein gutes Stück tiefer als Windelband in das Ureigene des augustinischen Denkens eingedrungen. Doch nimmt auch er schliesslich das, was der Kirchenvater als « Innerlichkeit » bezeichnet, nicht in seinem tiefen existenziellen Ernst, sondern nur als « Bild und falsche Vorstellung ». Hätte G. statt seines systematischen Schemas das L e b e n dieses Wahrheitssuchers selbst zum Leitfaden seiner « Einführung » gemacht, wäre diese Verkennung des Innerlichkeitsprinzips und seiner zentralen Bedeutung wohl unmöglich gewesen. Er hätte dann auch niemals behaupten können, Augustinus habe « in Wirklichkeit... nur (!) die wesentlichen Bestandteile des Platonismus christlich nachgedacht und dabei vertieft » (S. 415). So aber ist es nicht mehr überraschend, wenn am Ende auch Gilson in seinem sonst so beachtlichen Werke zusammenfassend erklärt, dass « Augustin zwei verschiedene Weltanschauungen vereinen musste ; die platonische Kosmologie mit der unveränderlichen Welt ihrer Wesenheiten und die jüdisch-christliche Lehre mit ihrer Welt- und Menschheitsgeschichte. Augustin geht ständig von einem zum andern Standpunkt über, jedoch mehr aus einem Gefühl ihrer inneren Einheit als in Kraft einer, zu ihrer Vereinigung ausgearbeiteten, vollständigen Lehre » (S. 397). Hätte Gilson diese Beurteilung des augustinischen Denkens auf die etwas kürzere und prägnantere Formel gebracht : « Unvollständiger S y n k r e t i s m u s aus einem gewissen G e f ü h l heraus ! », so wäre er vor einer solchen Aussage sicher selbst zurückgeschreckt und hätte dann vielleicht auch selber noch tiefer nach den in Wirklichkeit nicht gefühlsmässigen, sondern klaren und greifbaren, d.h. existenziellen Gründen für die tatsächlich vorhandene « innere Einheit » im Denken des Kirchenvaters geforscht.

Im Unterschied dazu hat bereits G. SÖHNGEN[35] bei der Behandlung der augustinischen Gedächtnislehre in Conf. X, c. 6-27 dankenswerterweise auf die existenzielle Bedeutung des Foris-Intus-Problems bei Augustin hingewiesen. Mit Recht wird hier als das « Wesentlich-Augustinische die Wendung von aussen nach innen » bezeichnet (S. 374 ; vgl. S. 378 ; 380). Dazu hat er später in einer eigenen Arbeit auch die neuplatonische Vorgeschichte beleuchtet[36]. In diesen beiden kleinen Schriften konnte es dem Thema entsprechend natürlich nur zu beiläufigen Hinweisen und Andeutungen, nicht aber zu einer systematischen Darstellung des augustinischen Innerlichkeitsprinzips kommen.

In einem eigenen Kapitel wird der Begriff der echten augustinischen « Innerlichkeit » erst bei GUARDINIS Untersuchung über Augustins Bekehrung behandelt[37]. In dieser für einen breiteren Leserkreis bestimmten Deutung der Confessiones soll der in ihnen enthaltene « innere Vorgang » aufgezeigt werden ; soll untersucht werden « wie Augustins Gedanke an seiner Wurzel aussieht..., wo er aus dem inneren Tun und Sein hervorgeht und wieder dahin zurückkehrt, ohne noch von der Aufgabe einer kritisch abgeschiedenen und methodisch durchgeführten Theorie beunruhigt zu sein » (S. 18). Dabei verzichtet der Verfasser bewusst darauf, die Confessiones in den Zusammenhang der übrigen augustinischen Schriften zu stellen. Genauso wenig sieht er sich in der Lage, diesen wiederum in den Zusammenhang seiner Zeit, und seine Zeit in die geistige und dogmengeschichtliche Gesamtentwicklung einzufügen (S. 16 f.). Guardini will — wie er selbst schreibt — « keinen Beitrag zur historischen Augustinusforschung liefern, sondern die Persönlichkeit und ihren Gedanken in ihrer dauernden Gestalt und als immer offene Möglichkeit christlichen Daseins verstehen » (S. 16). Genau wie er keine Augustinus-Geschichte so will er auch keine Augustinus-Systematik treiben. Et hat allein « jenen lebendigen Bereich im Auge, wo Philosophie und Theologie noch nicht im neuzeitlichen Sinne geschieden sind » (S. 18). Ihm geht es um das, was « zum Teil sogar noch vor der Scheidung in theoretisches Denken und geistig-praktisches Leben » liegt (ib.). Dabei geht Guardini — nach seinen eigenen Worten — oft « sorgloser, als es bei einer systematisch gemeinten Untersuchung erlaubt wäre, » vor (ib.).

In dieser intuitiv interpretierenden und gewiss sehr anregenden Art behandelt er dann unter anderem auch auf zehn kurzen Seiten die verschiedenen Aspekte, Stufen und Grade der Innerlichkeit im Dasein Augustins,

---

35. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre, Conf.* X, c. 6-27, in : *Aurelius Augustinus. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum* 1500. *Todestage des Heiligen Augustinus*, Köln 1930, S. 367-94.

36. SÖHNGEN, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, in : *Philos. Jahrb.* 49 (1936) 98-120.

37. GUARDINI, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, München 1935.

wie es sich in den Confessiones zeigt (S. 37-47). « Die christliche Innerlichkeit — so stellt er dabei fest — ist jener lebendige Raum, der entsteht, wenn die tiefer als alles Menschliche liegende Tiefe Gottes sich im wirklichen Menschen zur Geltung bringt ; von diesem — wie, steht dahin — erfahren, mitvollzogen, angeeignet wird « (S. 44). Dass hier tiefe Zusammenhänge mit der Entstehung der augustinischen Ontologie bestehen, wird in der knappen Gedankenführung dieses Kapitels begreiflicherweise nicht behandelt, zumal das auch gar nicht in der Absicht dieses ausschliesslich die Confessiones auf ihr inneres Geschehen hin interpretierenden Buches liegt.

Noch weniger als in den zuletzt genannten Arbeiten ist in der übrigen Fachliteratur über das existenzielle Innerlichkeitsprinzip Augustins zu finden ; selbst wenn sie so verheissungsvolle Titel trägt wie etwa K. Ɪ ELAHAYE, *Die « memoria interior » - Lehre des hl. Augustinus und der Begriff der « transzendentalen Apperzeption » Kants* Würzburg 1936 oder M. STUMPF, *Selbsterkenntnis und Illuminatio bei Augustin. Eine quellenanalytische Studie mit besonderer Berücksichtigung des Werkes : De Trinitate*, Münchener Diss. 1944[38].

3. Die ersten Versuche einer umfassenderen historisch-kritischen Darstellung des augustinischen Innerlichkeitsprinzips stammen vom Verfasser selbst[39]. Am Beispiel der Erkenntnislehre, als der philosophischen Fundamental-Disziplin, wird hier gezeigt, wie eng das Denken und die Existenz des Kirchenvaters miteinander verknüpft und von diesem Prinzip bestimmt sind. Lässt sich doch gerade die augustinische Gnoseologie nicht so sehr, wie Hessen meint, von « Platonismus und Prophetismus » (s. o.), sondern zutiefst erst von jenem Prinzip der Innerlichkeit her

---

38. Auch die Dissertation von H. MÜHLE, *Die wesentliche Wahrheit*, 1951, ist für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung. Von der « Innerlichkeit » ist zwar in verschiedenen Gedankenverbindungen des öfteren die Rede. M. nimmt jedoch lediglich ein paar Augustinus-Texte zum Anlass, um daran anknüpfend seine eigenen Gedanken über die « wesentliche Wahrheit » vorzutragen. Ueber diese haben wir hier nicht zu befinden. Falsch aber ist auf jeden Fall, das Ganze als « augustinisch » auszugeben. Denn die vorgelegten Philosopheme stützen sich ohne Rücksicht auf das umfangreiche literarische Schaffen des Kirchenvaters nur dann und wann auf einige Confessiones-Stellen, so als ob Augustinus nur dieses eine Buch geschrieben hätte. Ebenso wird auch die gesamte Augustinus-Literatur ignoriert. Es sind zwar ein paar der bekanntesten Werke derselben am Schluss im Literaturverzeichnis aufgeführt, jedoch werden auch diese in der vorliegenden Arbeit M.' an keiner Stelle beigezogen.

So wird ohne jede Beachtung der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, seien es die, in denen der Kirchenvater selber steht, oder seien es jene, die zwischen seiner eigenen Entwicklungsgeschichte und seinem Denken bestehen, desto phantasievoller in einem modern sein wollenden Stil drauflos systematisiert.

Diese Mängel erlauben uns, über die Arbeit M.' hinweg zu gehen. Für ein ungebundenes philosophisches Denken mag sie vielleicht eine Bedeutung haben, für die Augustinus-Forschung jedoch kaum. Denn diese ist gehalten, nicht eigene, sondern augustinische Wege zu verfolgen.

39. F. KÖRNER, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Würzburg 1952 ; Ders., *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeit-sprinzips*, in : *Tübinger Theologische Quartalschrift* 134 (1954) 397-447.

verstehen, das als einheitliches Strukturgesetz in allen ihren wesentlichen Teilen erkennbar ist. Das gilt sowohl vom Erkennen der sensibilia als erst recht von dem der i n t e l l i g i b i l i a . Jedoch ist diese Innerlichkeit nicht mit jener neuzeitlich-anthropozentrischen zu verwechseln, von der bereits im Zusammenhang mit Windelband die Rede war. Denn Augustinus weiss aus eigener Erfahrung zu gut, dass der Mensch die draussen vergeblich gesuchte Wahrheit auch nicht in sich selber bei der eigenen « natura mutabilis », sondern erst noch tiefer drinnen beim Deus veritas finden kann, von dem her — wie es in De v. rel. 39, 72 weiter heisst — das Licht der menschlichen Ratio selber erst entzündet wird. Er ist als die « lux intelligibilis » der Anfang und das Ende alles menschlichen Erkennens (a.a.O.).

Damit erwies sich — wie wir im Rahmen der genannten Arbeiten zwar nicht ausführen, aber doch wenigstens andeuten konnten — die theozentrische Gnoseologie des Kirchenvaters als einer der wichtigsten Aspekte seiner ebenfalls theozentrischen Anthropologie[40]. Erkennen bedeutete für diesen grossen Wahrheitssucher immer auch irgendwie existieren. Denn es vollzieht sich « letztlich nur innerhalb des umfassenderen Ganzen des Ich-Du-Verhältnisses zwischen dem gnädigen Gott und dem gehorsamen Menschen, dessen Existenz aus der über-innerlichen göttlichen Schöpfermitte alles Seins stammt und auf der zeitlichen Suche nach ewiger Erfüllung wieder dorthin zurückzielt[41] ». Die Suche nach dem Deus veritas war für ihn buchstäblich eine « Existenzfrage ». Das zeigt sich auch in seiner persönlichen Geistesentwicklung von der anfänglichen Anamnesislehre bis zur ausgereiften Illuminationslehre. Zwischen diesen beiden Lösungsversuchen Augustins besteht nicht — wie es dem oberflächlichen Blick erscheinen möchte — ein diskontinuierlicher Umbruch, sondern ein tiefgründiger Entwicklungszusammenhang, der durch das gemeinsame Innerlichkeitsprinzip bestimmt ist. Dieses ist nicht erst in dem an der Bibel geschulten Stil der Spätwerke, sondern bereits in dem noch stark der Spätantike entlehnten Gewande der Erstlingsschriften deutlich als die « Seele » des Ganzen zu erkennen (a.a.O. 398-445). Im Laufe der Entwicklung hat es « viele überlieferte vornehmlich neuplatonische und biblische Denkmittel an sich gezogen, sie mit seinem christlich-pneumatischen Lebenshauche beseelt und sich zu dem neuen einheitlichen Ganzen der endgültigen Erkenntnislehre ausgestaltet » (a.a.O. 447).

Damit hat der Verfasser zum ersten Male versucht, über die bislang entweder geistesgeschichtlich, systematisch oder nur intuitiv interpretierend vorgehenden Darstellungen des augustinischen Denkens hinauszugelangen und auf deren gesicherten Ergebnissen aufbauend zur o r i -

---

40. Dazu vgl. besonders KÖRNER, *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens*, in : *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1956) 166-217.

41. KÖRNER, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre...*, S. 446.

ginären Wurzel der augustinischen Erkenntnislehre, d.h. zu ihrem « Sitz im Leben » hin einzudringen. Ueber die Untersuchung der schon so oft behandelten äusseren Entwicklungsfaktoren hinaus sollte — den bereits genannten kurzen Anregungen von Hessen, Windelband, Gilson, Söhngen und Guardini folgend — der Blick vor allem auf den entscheidenden inneren Faktor gelenkt werden, ohne welchen dem Kirchenvater in der abendländischen Geistesgeschichte niemals eine so schöpferischbefruchtende Rolle zugekommen wäre. Wir meinen damit jene existenzielle Ich-Du-Begegnung mit dem Deus veritas, die sich zwischen der Innerlichkeit des « interior homo » und der Ueber-Innerlichkeit des « interior intimo » vollzogen und als « Prinzip der Innerlichkeit » das ganze augustinische Denken beseelt hat. Denn dieses ist im wesentlichen nichts anderes als ins Bewusstsein erhobenes Leben.

So notwendig diese erkenntnistheoretischen Grundlagen für jede eindringendere Darstellung der Philosophie Augustins auch immer sein mögen, eine Untersuchung seiner Ontologie stellt uns wesensgemäss noch einmal vor ganz neue Probleme. Dazu braucht man nur an die ins Immense gewachsene Literatur zu diesen beiden je verschiedenen philosophischen Disziplinen « Gnoseologie » und « Ontologie » zu erinnern. Die eine ist höchstens Wegbereiter für die andere. Als durchaus eigenständiges Wissenschaftsgebiet fordert deshalb eine Darstellung der augustinischen Seinslehre, um die es ja hier vor allem geht, nicht nur ein völlig neues Studium der Quellen und der geistesgeschichtlichen Problemlage, sondern auch eine ganz neue Blickrichtung. Konnten wir uns bei der historisch-kritischen Darstellung der Erkenntnislehre Augustins auf jene Entwicklung beschränken, die von den Erstlingsschriften bis zu den Spätwerken reicht, so wird zum tieferen Verständnis seiner Ontologie auf jeden Fall eine nähere Behandlung jenes Lebensabschnittes notwendig sein, der bei dem jungen Augustin der Bekehrung vorausging, und wäre es — wie jeder Geisteshistoriker sofort einsehen wird — nur deshalb, weil er hier schon die ersten Ansätze zu einer denkerischen Erfassung des Seienden unternimmt. In ontologischer Sicht ist diese Entwicklungszeit merkwürdigerweise in der gesamten einschlägigen Literatur so gut wie gar nicht ausgewertet, obwohl das der gerade genannte Grund keineswegs als der einzige und längst nicht als der tiefste fordert. Im Banne des Historismus ist man eben bisher vor lauter Freude an leicht greifbaren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen mit Antike und Christentum gar nicht auf den Gedanken gekommen, dass das ontologische Denken Augustins auch, oder besser : vor allem mit der eigenen Vorgeschichte, nämlich seinem bewegten Jugendleben etwas zu tun haben könnte. Dieser existenzielle Zusammenhang zeigte sich dem Verf. zwar schon bei der Vorbereitung seiner früheren erkenntnistheoretischen Arbeiten von Mal zu Mal deutlicher, behandelt worden ist er aber auch in diesen noch in

keiner Weise. Die Schwierigkeit der Materie erfordert zweifelsohne einen eigenen, ganz neuen Ansatz. Nur einen, wenn auch nicht unbedeutenden Gewinn können wir von dem bisherigen an den neuen Arbeitsplatz mitnehmen : Die Erkenntnis von der fundamentalen Bedeutung, die das Innerlichkeitsprinzip für das augustinische Denken insgesamt hat.

4. Dass wir darin nicht falsch gehen, beweist die Literatur der allerjüngsten Vergangenheit. Denn bereits kurze Zeit nach der ersten im Jahre 1951 abgeschlossenen Arbeit des Verfassers lenken gleich mehrere andere anlässlich des Augustinus-Jubiläums erschienene Aufsätze ebenfalls immer wieder ihr Augenmerk in dieselbe Richtung. Diese wohl meist unabhängig entstandenen Abhandlungen weisen zwar im allgemeinen nur kurz — aber öfter als früher auf die augustinische Innerlichkeit hin und zeigen damit zumindest, dass dieses existenzielle Problem heute gleichsam « in der Luft » liegt ; dass Geist und Herz dafür aufgeschlossen und die Augen wach geworden sind für das, was drinnen ist.

So stellt zum Beispiel S.A. Turienzo bei der Behandlung des Themas « *Agustin y la solidad* » (*Giornale di Metafisica* 9 (1954) 377-406) mit klarem Blick für das Charakteristische der aristotelisch-thomistischen « Aeusserlichkeit » die augustinische « Innerlichkeit » gegenüber (s.v.a. S. 398) und hebt ihre metaphysische und ethische Bedeutung für den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung mehrfach hervor.

Im Unterschied dazu hat sich ein anderer fast gleichzeitig erschienener Aufsatz die Innerlichkeit selber zum Hauptgegenstand der Untersuchung genommen und — soweit das auf knappen acht Buchseiten überhaupt möglich ist — auch etwas eingehender behandelt : P. Blanchard, *L'espace intérieur chez saint Augustin, d'après le livre X des Confessions* (*Augustinus Magister* I, Paris 1954, S. 535-42). Dieses mit französischem Esprit geschriebene Essay ist bestrebt, der « äusseren Welt » des Körperlichen die « innere Welt » des augustinischen Geistes gegenüberzustellen. Dabei ist das Hauptinteresse der Frage gewidmet, ob für den Kirchenvater der « innere Raum » nur ein Symbol oder doch eine Wirklichkeit darstellt. In den Ausführungen dazu beschränkt sich der Autor bedauerlicherweise fast ausschliesslich auf einige wenige Kapitel aus dem X. Buche der « Berkenntnisse » und nimmt auf die zahlreichen Kontexte, die sich in den vielen Werken Augustins sonst noch finden, keinerlei Rücksicht. Auch von der wirklich einschlägigen Fachliteratur, insbesondere von dem fast das gleiche Gebiet behandelnden Aufsatz G. Söhngens[42] verrät Blanchard leider keine Kenntnis, obwohl er sonst, angefangen von Paulus bis Sartre, recht weit Herbeigeholtes zitiert.

---

42. Vgl. o. G. Söhngen, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*, Conf. X, c. 6-27, 1930 (bzw. 1952²).

So nimmt es nicht wunder, dass sein kurzer Aufsatz neben vielem nicht gerade Neuem aber immerhin Richtigem — wie etwa der Feststellung, dass Augustinus den « inneren Raum » als « unleugbar realistisch » erfahren hat (S. 542) — doch Wesentliches zu wünschen übrig lässt. Unter den verschiedenen strittigen Punkten erhebt sich vor allem die Frage, ob Blanchard recht hat, wenn er bei Augustin der « äusseren Welt » des Körperlichen nur e i n e « innere Welt » des Geistigen gegenüberstellt, in der es zwischen der Innerlichkeit des Menschengeistes und der Innerlichkeit des Gottesgeistes keinen eigentlichen Wesensunterschied zu geben scheint. Das berühmte « Noli foras ire, in teipsum redi... et t r a n s c e n d e et teipsum ! » (De v. rel. 39,72) und den « Deus i n t e r i o r intimo meo » (Conf. III, 6, 11) Augustins scheint B nicht zu kennen. Es steht freilich auch nicht im X. Buche der Confessiones ; ein warnender Beweis mehr für die allgemein bekannte Tatsache, dass man auf ein paar herausgerissene Sätze gestützt dem unsystematischen Rhetor Augustin alles Mögliche andichten kann.

Eine andere ebenfalls zum Augustinus-Jubiläum geschriebene Arbeit von N.J.J. Balthasar präsentiert den viel versprechenden Titel : *La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrinsécisme métaphysique* (*Giornale di Metafisica* 9 (1954) 407-30). Allerdings ist diese schöne Ueberschrift zugleich auch der Hauptgrund dafür, dass man die leider nicht mit augustinischen, sondern thomistischen Massen vorgehende Untersuchung Balthasars um so enttäuschter weglegt, je erwartungsvoller man sie in die Hand genommen hat. Sie wird nämlich dem Thema und damit auch Augustin in keiner Weise gerecht. Weil es uns deshalb hier nicht weiterführen würde, dürfen wir uns ein kritisches Eingehen auf Balthasars Missverständisse für später aufheben.

Trotz aller Enttäuschungen bleibt aber doch immerhin die Blickrichtung erfreulich, in welcher sich heutige Augustinus-Forschung mit mehr oder weniger Erfolg um ein lange vernachlässigtes Arbeitsgebiet endlich intensiver zu bemühen beginnt.

Das würde sicher noch deutlicher, wenn es möglich wäre, hier auch alle jene Arbeiten zu nennen, in denen trotz der verschiedensten Themenstellungen die von Augustin ja ebenfalls in den mannigfaltigsten Gedankenverbindungen behandelte Innerlichkeit zwar nicht näher dargestellt, aber doch immer wieder wenigstens kurz erwähnt wird, wie das beispielsweise im Zusammenhang mit dem in letzter Zeit verschiedentlich aufgegriffenen Problem « Augustinus und die Mystik » geschehen ist[43]. In der gedrängten Ueberschau dieses Aufsatses mussten wir uns allerdings angesichts der beinahe ins Unermessliche angewach-

43. Vgl. den ausführlichen Literatur-Bericht, den Mandouze auf dem Pariser Augustinus-Kongres 1954 gegeben hat (s. *Augustinus Magister* III, Paris 1955, S. 103-63).

senen internationalen Augustinus-Literatur auf die typischsten und inhaltlich bedeutsamsten Publikationen beschränken.

5. Wenn wir nun am Schluss dieser bis in die jüngste Vergangenheit reichenden Ueberschau der einschlägigen Literatur das Ergebnis unserer Kritik kurz zusammen fassen, so können wir folgendes feststellen : Wer bei der Erforschung der augustinischen Ontologie sein Augenmerk ohne Beachtung der hinter dem Denken stehenden lebendigen Existenz nur auf die von aussen her kommenden geistesgeschichtlichen Einflüsse richtet oder mit irgendeinem vorgegebenen fremden Schema das Denken des Kirchenvaters einfach zu systematisieren sucht; wer ohne historische Perspektive Texte aus den verschiedensten Phasen des literarischen Schaffens wahllos durcheinander reden lässt oder sich gar nur auf wenige Abschnitte eines einzigen Buches beschränkt, der kann unmöglich an die eigentliche Wurzel der augustinischen Seinslehre heran gelangen. Denn diese liegt — wie bei einem so existenziellen Denker nicht anders zu erwarten ist — nirgendwo anders als eben in der lebendigen Existenz Augustins selbst. Was dieser ruhelose Wahrheitssucher nach langem verzweifelten Ringen schliesslich in seiner inneren Ich-Du-Begegnung mit dem Deus intimus cordi (Conf. IV, 12, 18) erlebt hat, das und nur das ist seit dem grossen Umbruchsjahr 386 der eigentliche Inhalt seines Denkens[44]. Deum et animam scire cupio ! Nihilne plus ? Nihil omnino ! (Sol. 1, 2, 7), so bekennt er selber von dem tieferen Sinn seiner grossen Geistesarbeit. Mit diesem Worte ist eigentlich auch für das Gebiet der augustinischen Ontologie bereits die neue Aufgabe dem Inhalt und der Methode nach angedeutet.

B. Die neue Aufgabe

Der kritische Blick auf die bisherige, für Augustins Ontologie bedeutsame Fachliteratur hat uns gezeigt, dass trotz ihrer schier endlosen Flut tatsächlich noch neue Aufgaben auf eine Lösung warten. Ja, es scheint sogar, dass diese unserer Zeit in besonderer Weise aufgegeben

---

44. Die weittragende Bedeutung dieses Sachverhalts hat bereits ein dem Augustinischen so kongenialer Geist wie M. SCHELER in seinem Buche « *Moralia* » (Leipzig 1923) klar umrissen. Für ihn ist « christliche Philosophie » nicht wie üblich « eine griechische Philosophie mit christichen Ornamenten, sondern eine aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem » (S. 129. Sperrungen von uns). Nachdem er in diesem Sinne darauf aufmerksam gemacht hat, « dass es zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das originär und spontan aus dem christlichen Erlebnis heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen gekommen ist » (S. 129), erklärt er : « Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen » (S. 130). — Vgl. in diesem Zusammenhang auch J. GROOTEN, *L'augustinisme de M. Max Scheler*, in : *Augustinus Magister* Bd. II, Paris, 1954, S. 1111-20.

sind, weil sie vielleicht im eigentlichen Sinne überhaupt erst in der h e u t i g e n geistesgeschichtlichen Situation gelöst werden können. Ist doch der abendländische Mensch im 20. Jahrhundert ganz ähnlich dem der Spätantike wieder zwischen Anfang und Ende in die Notwendigkeit versetzt, um einen neuen, wirklich tragfähigen Existenzgrund ringen zu müssen. In der « Geworfenheit » unserer heutigen Grenzsituation geht es uns ähnlich wie Augustin wieder in besonderer Weise um S e i n oder N i c h t s e i n.

Nach der « Umwertung aller Werte » steht der Mensch der Gegenwart weithin im Chaos vor dem « Nichts». Er weiss nicht mehr, wo er hingehört, und hat mit seinem Standort buchstäblich den « Boden unter den Füssen » verloren. Kein Wunder, dass wir Heutigen einer heillosen Angst verfallen sind, die Herz und Sinn nicht mehr aus den Krallen lässt. Mit Not-geschärftem Blick sind wir aber auf diese Weise vielleicht auch reif geworden, bei der Suche nach einem Lebe- und Lesemeister für unsere heute so notwendige Existenzerneuerung das Eigentlich-Augustinische tiefer zu erfassen als andere Generationen, deren trügerische Sekurität auf Sand gebaut war und den urmenschlichen Instinkt für die « media regio salutis » — wie es in den Confessiones heisst — überdeckt hatte. Was nämlich der zwischen Sein und Nichtsein geworfene Mailänder Rhetorik-Professor nach langem Ringen einst für sich selber als die rettende Wahrheit entdeckt hatte, kann heute vielleicht auch u n s e r e Rettung werden.

So ist die Aufgabe, die vor uns steht, nicht von einem greisenhaft-müden Interesse am Längst-Vergangenen, sondern von der Not der Gegenwart und der Sorge für die Zukunft gestellt. Es geht um unsere eigene Existenz. Und deshalb fragen wir den Kirchenvater mit jener Dringlichkeit, die nur unseren grossen Schicksalsfragen eignet : Was hast Du in der Grenzsituation Deiner Existenz erlebt ? Wo hast Du im Zusammenbruch des alten Morschen Deinen neuen Standort gefunden ? Welches ist nach Deiner Erfahrung der Ort des Menschen im Ganzen des Seins ? Wo ist für uns Sein und Nichtsein ? Was heisst überhaupt « Sein » ? — Soviel, um nur ein paar unserer drängendsten Anliegen zu nennen. Die Antwort, die uns der grosse Wahrheitssucher in seinen unermüdlichen denkerischen Bemühungen auf diese unsere Existenzfragen gibt, ist das Herzstück der augustinischen Ontologie, die den grossen philosophisch-theologischen Rahmen darstellt, innerhalb dessen der Mensch nach seinem eigenen Sein und Sollen fragt.

Aus dem bereits Gesagten ist klar, dass wir uns bei unserer Aufgabe nicht mit der schon so oft getroffenen Feststellung zufrieden geben dürfen, dass Augustinus von diesem oder jenem Vorgänger dies oder das übernommen und im Laufe seiner Entwicklung unter gewissen Veränderungen zu einer mehr oder weniger geglückten « Synthese » vereinigt habe. Uns interessiert ja nicht so sehr, was er sich im Laufe seiner Jahre alles

angehört oder angelesen hat. Gewiss, auch damit werden wir uns befassen müssen. Unser eigentliches Interesse aber gilt der Frage, wie bei Augustin nach einem jahrelangen dramatischen Ringen mitten in der Verzweiflung endlich die wahre Existenz, das « neue Leben » aufgebrochen ist, von dem hinfort alle seine Werke Zeugnis geben. Denn das Denken des Kirchenvaters ist — wie wir bereits festgestellt haben — im wesentlichen nichts anderes als ins Bewusstsein erhobenes Leben. Erst von daher kann es wirklich verstanden werden. Schliesslich kommt auch unser existenzielles Fragen erst dann zur Ruhe, wenn wir der augustinischen Antwort auf den lebendigen Wahrheitsgrund gekommen sind. Dabei erwarten wir von dem Kirchenvater nicht irgendeine bunte Synthese fremder Zitate, durch die er uns ja nur seinerseits wieder zu anderen, älteren Gewährsleuten weiterweisen würde, sondern eine selbsterlebte Antwort auf unsere Schicksalsfrage nach dem Ort des Menschen im Sein.

Schon deshalb können wir uns nicht mehr wie früher damit begnügen, das Denken des sogenannten « christlichen Platonikers » nur aus seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang heraus zu erklären. Es kommt vielmehr darauf an, in seinem doch nur äusserlich bedingten Denken den Denker selbst aus seiner ureigenen inneren Existenz heraus zu verstehen. Das geht über das historistische Erklären weit hinaus.

Natürlich wird dadurch nicht in Frage gestellt, dass Augustinus, der eine besondere Fähigkeit besass, mit fremden, recht verschiedenartigen Aufbauelementen ein eigenes Gedankengebäude zu errichten, sehr vieles der antiken Philosophie und dem biblischen Christentum zu verdanken hat — wie es ja auch die bisherige Forschung immer wieder und zum grössten Teil ganz richtig durch ihre historischen Vergleiche nachweisen konnte (s.o.). Wir wehren uns nur gegen den ausgesprochenen oder auch unausgesprochenen Gedanken, Augustinus habe im allgemeinen nichts Grösseres geleistet, als eben die mehr oder weniger geglückte Synthese des aus verschiedenen Geistesströmungen übernommenen Gedankengutes. Erscheint es doch unvorstellbar, dass ein in der Geistesgeschichte so nachhaltig wirksam gewordener Denker ohne schöpferische Quellmitte nur auf äussere mehr oder weniger zufällige geistige Einwirkungen hin sich einmal mehr dieser und ein andermal mehr jener Weltanschauung zugewendet haben soll, um schliesslich sehr verschiedenes — vor allem Neuplatonismus und Christentum — in einem « Synkretismus » zu vermengen[45]. Statt dessen ist doch — wie

45. An disere Stelle sei noch einmal ausdrücklich betont, dass hier in Uebereinstimmung mit den gesicherten Ergebnissen der bisherigen Augustinus-Forschung nicht an den historisch nachweisbaren Beziehungen des Kirchenvaters sowohl zum heidnisch-spätantiken als auch biblisch-christlichen Denken gezweifelt wird. Im Gegenteil, die Ausführung der von uns gemein

wir gesehen haben — schon von vornherein zu vermuten, dass es im Denken Augustins ausser den äusseren, hinlänglich genug untersuchten Entwicklungsfaktoren vor allem auch einen inneren Faktor gegeben haben muss, der alles von aussen Kommende beurteilen und über seine Annahme oder Verwerfung entscheiden liess. Denn schon nach der ersten Bekanntschaft mit diesem unermüdlichen Wahrheitssucher müsste doch eigentlich die naheliegende Frage auftauchen, warum denn dieser unbestechlich kritische Denker z.B. die historischen Denkformen des Manichäismus oder des stoischen Skeptizismus eines Tages verworfen und dafür die des Neuplatonismus aufgegriffen hat, um sie mit der von der ecclesia catholica überlieferten Bibel in der Hand allmählich umzubilden. Das muss doch seinen tieferen Grund bei Augustin selber haben ; vorausgesetzt allerdings, dass er mehr war als nur ein unselbständiger, urteilsloser Eklektiker ohne fortzeugende Schöpferkraft. Ueber diese einzige Voraussetzung aber dürfte wohl bei allen Kennern der abendländischen Geistesentwicklung einhellige Uebereinstimmung herrschen.

Deshalb interessiert uns heute besonders die Frage, ob nicht innerhalb des Gesamtdenkens auch die Seinslehre Augustins, die so oft als platonisch hingestellt worden ist, trotz ihrer unbezweifelbaren Parallelen zu anderen Denk-systemen doch zutiefst eine ureigene schöpferische Quelle besitzt. Denn wenn diese nicht zu finden wäre, lohnte es gar nicht, dass weiter soviel über Augustin gedacht und geschrieben wird, wie es über anderthalb Jahrtausende hin immer noch geschieht. Ist diese originäre Quelle jedoch vorhanden, so kann nur der, der sie gefunden hat, mit Fug und Recht behaupten, der Ontologie des Kirchenvaters wirklich auf den Grund gekommen zu sein.

Die Frage nach diesem Quellgrund der augustinischen Seinslehre ist bisher — wie wir gesehen haben — merkwürdig selten gestellt und auch dann nur sehr kurz und meistens oberflächlich falsch beantwortet worden. Im allgemeinen wurde sie von der Entdeckerfreude an leichter greifbaren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen in den Hintergrund gedrängt, obwohl gerade dem Historiker hätte auffallen müssen, dass der über viele Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag hin wirksam gewordene Einfluss Augustins seine hinreichende Erklärung unmöglich in einem epigonenhaften Synthetiker, sondern nur in einer wirklich originär-schöpferischen Persönlichkeit, in einem genuin augustinischen Lebens-und Denkprinzip finden kann.

Deshalb besteht unsere Aufgabe nicht so sehr darin, den ontologischen Gedankenbau des Kirchenvaters noch einmal auf seine verschiedenen äusseren, von fremden Plätzen her stammenden « Bausteine » hin zu

---

ten Aufgabe wird dieser vor allem geistesgeschichtlich orientierten Forschung als ihrer notwendigen Voraussetzung sehr vieles zu danken haben. Selber jedoch muss sie sich in einer anderen, darauf aufbauenden Ebene bewegen.

sondieren ; denn dazu wäre heute ohnehin nicht mehr sehr viel Neues zu sagen (vgl. o.). Es handelt sich vielmehr darum, dem innerlich-zentralen « Kristallisationskern » seines Gedankengebäudes, oder besser : der lebendigen « Seele » seines Denkens nachzuspüren. Denn nur weil diese innere « Lebensquelle » seines geistigen Schaffens so überaus stark und dominierend war, konnte sie die von aussen her übernommenen, so heterogenen Aufbauelemente, wie sie die spätantike Philosophie und das biblische Christentum zur Verfügung stellten, zu jener tiefgründig-lebendigen Einheit zusammenschmelzen, welche ein neues Anfangsglied der abendländischen Geistesentwicklung werden sollte (vgl. o. Windelband). Von der denkerischen Ausdrucksform gilt es zum inneren existenziellen Gehalt, vom Wort zur lebendigen Wurzel seiner Ontologie einzudringen. Augustinus selber fordert immer wieder, dass wir vom Aeusseren zum Inneren streben : Melius quod interius ! (Conf. X, 6, 9).

Dafür haben wir in unserer heutigen Situation wieder ein gutes Gespür. Unserer aus der Not der Zeit geborenen Frage geht es ja nicht nur um Bereicherung des geistesgeschichtlichen Wissens, sondern vor allem um das, was hinter Augustins Lehre vom Sein steht, d.h. um ihr existenzielles Grundanliegen. Denn erst wenn wir erkannt haben, wo dieses Denken seinen « Sitz im Leben » hat, sind wir in der Lage, diesen « ersten modernen Menschen » wirklich zu verstehen. Dazu wird man nicht nur die in den Erstlingsschriften beginnende und bis zu den Spätwerken immer deutlicher sich entfaltende Entwicklung seiner Seinslehre studieren müssen. Man wird vor allem jene andere längst vor Mailand und Cassiciacum einsetzende dramatische Lebensgeschichte seiner Jugend auf ihr zwischen Welt und Gott sich vollziehendes Grundgeschehen hin zu untersuchen haben. Wer Augustins Gedanken nachspüren will, muss der Spur seines Lebens folgen. Für die Erforschung der augustinischen Ontologie besteht deshalb die neue Aufgabe darin, endlich einmal die existenzielle Seinsentdeckung des so lange unterwegs gewesenen Wahrheitssuchers in den Blick zu bekommen, um damit die fundamentalste Grundlage zur Erhellung seines späteren Seinsdenkens zu gewinnen. Denn Augustins Wissen um Sein oder Nichtsein stammt letztlich nicht aus der Buchweisheit der spätantiken Geistesgeschichte, sondern aus der ganz persönlichen Geschichte seiner Existenz vor Gott. Was er nach dramatischem Ringen bei der Ich-Du-Begegnung mit dem Deus veritas, dem « allein wahren Sein », in innerer Phänomenschau erfahren hat, ist als Grundanliegen seines Gesamtdenkens auch der Ansatzpunkt seiner Ontologie. Augustins Seins-Denken gründet in seiner Seins-Begegnung.

Mit dieser These ist nicht nur die Aufgabe, sondern auch die Methode für ein neues Studium der augustinischen Ontologie vorgezeichnet. Denn

wer den Kirchenvater nicht nur im Sinne des Historismus erklären, sondern wirklich verstehen will, wird nicht nur sein Denken historisch-kritisch zu untersuchen, sondern vor allem auch seine lebendige Existenz irgendwie intuitiv nachzuvollziehen haben. Erst « wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht » (Conf. X, 1, 1).

Franz KÖRNER,
Würzburg.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1954 *(suite)* [1]

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

434. *Bulletin Augustinien* par C. Boyer, dans *Gregorianum*, XXXVI. 1955, 489-489.

435. *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité*, sous le titre *Saint Augustin* par Th. Camelot, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXIX, 1955, 314-322.

436. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, VII, 1955, *passim*.

437. *Répertoire bibliographique de la philosophie* (Louvain), VI, 1954, *passim*, VII, 1955, *passim*.

II. — TEXTES

438. *San Agustín, La ciudad de Dios*, Libros I-II, traducción de Lorenzo Riber, texto revisado por Juan Bastardas, volumen I (Colección Hispánica de autores griegos y latinos), Ediciones Alma Mater S.A., Barcelona, 1953, LXXVI-123 p.

C'est une vaste entreprise qu'ont tentée, voilà déjà quatre ans, les professeurs Lorenzo Riber et Juan Bastardas ; faire une édition critique des 22 livres du *De civitate Dei*, avec traduction nouvelle, n'est pas l'œuvre d'un jour. Du reste, en ne voyant pas venir la suite de ce premier volume, nous commençons à craindre de ne jamais voir l'achèvement de l'entreprise qui exigerait la parution de dix autres volumes. La dernière traduction espagnole de la *Cité de Dieu* faite par J.-C. Diaz de Bayral datait de 1930 (1re éd. Madrid, 2e éd. Buenos-Ayres, 1941). Nous ne jugerons pas celle que nous présente aujourd'hui Lorenzo Riber pour les deux premiers livres. Arrêtons-nous au texte latin, et tout d'abord aux douze pages de l'Introduction consacrées à l'*Historia del texto*. Juan Bastardas à qui revient le travail d'édition, nous donne dans ces pages un aperçu de sa méthode. Après examen du travail de ses devanciers et tout particulièrement de la dernière édition critique du *De civitate Dei* par Dombart-Kalb (Leipzig, 1928-29), force lui est de reconnaître les grands mérites de celle-ci tout en déplorant que la critique moderne ait négligé un grand nombre de manuscrits (p. LXIV) : « El estudio y colación de nuevos manuscritos, especialmente italianos y españoles, nos proporcionaría seguramente lecciones de gran interés, lo que permitiría obtener una base más segura para la fijación del texto de los últimos libros. En efecto, el número de manuscritos no utilizados por la crítica moderna se

1. Voir les Bulletins précédents dans *Revue des Études Augustiniennes* t. III, 1957, p. 69 à 97 ; 175 à 208.

todavía ingente, y por otra parte la elección de manuscritos ha venido presidida muchas veces más bien por el azar que por un rigurso criterio de selección ». Ici J. B. renvoie à une note de Dombart-Kalb, t. II, p. XX n : « Cum plerumque codicis C vestigia sequatur, ambo unius testis loco sunt. » Notre nouvel éditeur se montre bien sévère pour ses illustres prédécesseurs ; attendons de le voir lui-même à l'œuvre, mais pour cela il nous faudra patienter jusqu'à la publication du XII^e livre et des suivants. Il a en effet découvert un manuscrit de la Bibliothèque de l'Escorial S.I. 16, en écriture visigothique du début du x^e s. qui lui paraît d'un très grand intérêt, mais ce ms. ne contient que les livres XII à XX. C'est à partir de ce ms. et également d'un autre de la Real Academia Española, (San Millan) 29, des IX^e-X^e siècles qu'il pense faire son édition. L'A. ne nous dit pas ce que contient exactement ce dernier ms. ; si une note nous laisse deviner qu'il comprend le livre 6, par contre nous ne le trouvons pas mentionné, pas plus que le ms de l'Escorial, dans la liste des sigles qui précède l'édition des livres I et II. Aussi longtemps qu'il ne pourra utiliser ces ms. J. Bastardas nous dit qu'il reproduira tout simplement la 4^e éd. de Dombart-Kalb. A la page LXV-LXVI est discuté le problème des titres de chapitres, ignorant et la lettre d'Augustin à Firmus où l'Evêque d'Hippone propose lui-même une division de l'ensemble de la Cité de Dieu (cf. C. Lambot, *Lettre inédite de saint Augustin relative au « De Civitate Dei »*, dans *Rev. bénédictine*, LI, 1939, p. 109-121), et les conclusions de H. Marrou relatives à l'authenticité des titres (cf. art. *La division en chapitres des livres de « La Cité de Dieu »*, dans *Mélanges, J. de Ghellinck*, I. p. 235-249). Il faut toutefois féliciter l'auteur d'avoir conservé les titres des chapitres en les rassemblant en tête de chaque livre. Une coquille à corriger lors d'une nouvelle édition, la cote du *Bernensis* D est le n. 352 et non 325. Pour le texte : l'A. a donc reproduit scrupuleusement la 4^e édition de Dombart-Kalb dont il ne s'écarte jamais. Il n'en a évidemment pas reproduit intégralement l'apparat critique ; mais j'avoue que si je n'avais pas eu en mains cette édition, je n'aurais pas toujours compris l'apparat que nous donne J. Bastardas. Plusieurs sigles de ms portent un exposant 1-2-3, il s'agit de corrections apportées sur les manuscrits par des mains différentes, en vain cherchons-nous, sauf pour un ou deux ms., dans l'introduction ou la table des sigles, le renseignement qui nous préciserait la date et l'intérêt de ces corrections. On trouve aussi des abréviations trop originales pour être comprises rapidement, par exemple, p. 53, où nous lisons B^{sv}, que veulent signifier *sv* en exposant. Heureusement que dans l'édition de Dombart-Kalbe nous pouvons lire clairement : *B* (*sup. lin. m.* 1) ; même remarque pour la p. 20. En somme, ce volume ne nous donne pas une édition critique nouvelle des livres I et II de la Cité de Dieu, mais tout simplement une réédition du texte paru chez Teubner en 1928-29, moins l'apparat critique. Peut-être aurons-nous un texte nouveau à partir du livre XII, si ce livre et les suivants viennent au jour. N'aurait-il pas mieux valu que l'auteur propose dans une étude les améliorations de tel ou tel texte des derniers livres de la Cité de Dieu pour lesquels il semble se réserver, améliorations que lui suggérait son manuscrit de l'Escorial. Des 46 premières pages de l'Introduction et des trois pages de *Notas adicionales* il n'y a rien à dire, laissons le soin d'en bien juger aux gens de lettres habitués aux morceaux d'éloquence.

G. Folliet.

439. *Obras de San Agustin*, edicion bilingüe, tomo XII, *Tradados morales :* Del bien del matrimonio, Sobre la santa virginidad, Del bien de la viudez, De la continencia, Sobre la paciencia, El combate cristiano. Sobre la mentira, Contra la mentira, Del trabajo de los monjes, El sermón de la montaña ; version, introduc-

ciones y notas de los padres Felix Garcia, Lope Cilleruelo, Ramiro Florez, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1954, 20× 13, 995 p.

La B.A.C. n'est pas une collection strictement technique ; la publication des œuvres d'Augustin rentre dans son propos de mettre entre les mains des catholiques cultivés les instruments de formation et de culture dont ils ont besoin dans le monde d'aujourd'hui. Chaque volume y contribue pour sa part et forme un ensemble consistant et équilibré. C'est d'après ce critère qu'on jugera les *Tratados morales* de ce t. XII sur la composition duquel on trouverait matière à chicane du point de vue strictement augustinien. Le *De sermone Domini in monte* pourrait ressortir aussi bien à l'exégèse et d'autres traités moraux auraient pu le suppléer. Il est vrai qu'il est un très beau condensé de la morale d'Augustin, biblique, évangélique, spirituelle : tout y converge vers les sept demandes du Pater ; il achevait bien le volume par manière de synthèse. Cette synthèse pourtant n'est pas précisément celle des matières représentées par les neuf traités qu'elle conclut, lesquelles sont très spéciales. Le texte latin est emprunté à Migne, avec les titres des Mauristes, mais adaptés, remaniés et insérés dans le cours du texte. La traduction nous a semblé prendre assez de liberté pour éclaircir, expliquer, développer éventuellement et assaisonner l'original (ce qui rentre assez dans le but de la collection). Chaque traité est précédé d'une brève introduction. Il y aurait lieu d'insister sur l'Introduction générale du P. Cilleruelo, qui refait, en quelques trente pages, un exposé systématique complet de la morale d'Augustin, du point de vue surtout philosophique, en mettant loyalement en lumière les multiples problèmes qu'elle n'a cessé de soulever (avec un recueil de 20 objections anciennes et modernes) et renvoyant aux travaux récents les plus importants. Une bibliographie succincte n'aurait pas été inutile. Relevons encore l'extrême rareté des notes qui pourtant rentreraient dans le dessein d'initiation de la collection. A. D.

440. *San Agustin : El bien del matrimonio*, version e introduccion del P. Félix Garcia, Ed. Religion y Cultura, Madrid, 1954, 15×11, 185 p.

L'auteur édite à part, dans cette élégante brochure, la traduction espagnole du *De bono conjugali*, qu'il a donnée la même année dans *Obras de San Agustin* (B.A.C.), t. XII, tradados morales, p. 40-119.

441. *Antologia agustiniana*, dans *Crisis*, I, 1954, p. 573-675.

A la suite des 4 articles qu'elle consacre à saint Augustin, la *Revista española de Filosofia* d'oct.-déc. 1954 rassemble les extraits suivants de ses œuvres : *Soliloquior*, I, 1-6 et II ; *De Magistro* XI, XII, XIII et XIV ; *De Trinitate* XIV, 1-19 ; *Confessions*. X, 1-11. Sauf légères modifications, le texte latin et la traduction espagnole sont empruntés à l'édition de la *Biblioteca de Autores cristianos* (Madrid).

442. *Saint Augustin. Confessions, livres IX-XIII*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, t. II, (collection des Universités de France,) 5e édition, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 207-412.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

443. *Catalogo dei codici di s. Agostino esistenti nelle biblioteche di Padova fino al* 1500, par D. Giuseppe Rocco, dans *Studia Patavina*, I, 1954, 475-486.

À partir des anciens catalogues (xve-xvie-xviie s.) des bibliothèques des couvents et monastères, l'A. cherche à dresser un inventaire des manuscrits de s. Augustin que

possédait Padoue à ces époques, sans oublier de nous dire où ces manuscrits se trouvent actuellement, avec mention de leur cote. Cette recherche m'a paru très précieuse, elle révèle que nous sommes loin de pouvoir dresser l'inventaire complet des manuscrits de saint Augustin et qu'il faudrait de nombreuses recherches locales de ce genre auparavant. D. Wilmart, qui avait tenté ce relevé systématique pour les grands ouvrages de l'évêque d'Hippone (cf. *Miscellanea agostiniana*, t. II, p. 257-315), se révèle incomplet. Par exemple, il omet de mentionner deux manuscrits des *Confessions* de la Bibliothèque de l'Université de Padoue, cod. 1094 et 1461 du XIV^e^. De même il semble ne pas connaître un ms. du *De Trinitate*, cod. C 36 de la Bibliothèque capitulaire de la Cathédrale, et un ms. du *De civitate Dei*, cod. 1532 de la Bibliothèque de l'Université. Les manuscrits de Padoue ne semblent pas avoir attiré l'attention des éditeurs des œuvres de saint Augustin dans le Corpus de Vienne ; sur 24 traités édités dans le CSEL et dont les bibliothèques de Padoue possèdent des manuscrits, je n'ai jamais trouvé mention d'un des manuscrits de Padoue dans les études préliminaires des divers éditeurs. Peut-être n'ont-ils rien perdu à les ignorer, les manuscrits n'étant pas très anciens ; ils se situent tous entre le XI^e^ et le XV^e^ siècle. Il reste néanmoins qu'un travail sérieux d'éditeur doit justifier l'abandon de tel ou tel manuscrit. Dom Rocco, qui a le grand mérite d'avoir tenté les recherches qui aboutissent à la publication de cet inventaire, a cependant laissé inachevé son travail. Par exemple un manuscrit des *Confessions*, autrefois dans une bibliothèque de Padoue, se trouverait aujourd'hui à la B. N. de Paris ; l'A. nous donne lui-même ce renseignement, mais il omet de donner la cote du ms. à la B. N. ; même omission au sujet d'un ms. du *De civitate Dei* originaire de Padoue, aujourd'hui à la B. N. de Paris. On aurait aimé des légendes un peu plus complètes, signalant tout particulièrement les portraits en miniature de saint Augustin, que contiennent certainement quelques-uns de ces manuscrits.

G. Folliet.

444. *Mostra bibliografica agostiniana*, 27 novembre 1954. (I quaderni della Biblioteca nazionale di Napoli, serie III n. 6). Industria tipografica artistica, Napoli, 1954, 35, p., 8 planches.

Lors du XVI^e^ centenaire de la naissance de saint Augustin, dans le cadre des manifestations organisées par la ville de Naples, la Bibliothèque Nationale de cette ville a exposé les principaux manuscrits et les plus précieuses éditions des œuvres de saint Augustin qu'elle détient, au total 113 pièces auxquelles on a joint 13 autres manuscrits ou éditions touchant à saint Augustin : vies de l'évêque d'Hippone par Possidius, par Ambrosius de Cora et Eusebius Conradus, Sequentia in sollemnitate S. Augustini, Excerpta d'Eugippius, etc ; enfin 16 documents provenant de l'ancienne bibliothèque du couvent des Augustins de S. Giovanni a Carbonara, représentant la tradition augustinienne à Naples : œuvres diverses de Seripando, de Parrasio Aulo Giano, de Marinelli Diomede, de Giacomo da Viterbo, de Gervasio Agostino, de Vergilius P. Maro, de Sannazaro Jacopo, etc. Le catalogue nous est présenté par Guerrieri qui a soin de souligner tout l'intérêt de cette exposition. Une des principales pièces est un manuscrit palimpseste du VIII^e^ ou IX^e^ s. contenant les *Epistolae* de s. Augustin ; c'est le n° 27 du catalogue dont la cote nous est donnée sous cette forme curieuse : « già Vienn lat. 2 », c'est-à-dire « olim Vindobonensis latinus 2 », si je lis bien. Ce ms. ne porterait-il donc pas une nouvelle cote ? En vain ai-je cherché à l'identifier avec l'un des manuscrits analysés par Goldbacher dans CSEL 58, 2,5. Cette recherche d'identification s'est avérée impossible non seulement du fait de l'absence de la cote mais aussi par la brièveté de la rubrique qui omet de nous signaler si ce ms contient toutes les lettres ou seulement quelques-unes d'entre elles, et évidemment nous n'y trouverons aucune référence aux folios. Sous les n^os^ 31, 32, 33, 34

nous sont signalés des ms. intitulés *sermones*, on aurait aimé savoir si ces mss. contiennent au complet les diverses collections des sermons d'Augustin, dans le cas contraire quelles collections. Les rubriques se contentent de nous fournir la cote, la date approximative, les dimensions et les caractéristiques de l'écriture. En l'absence de tout autre catalogue, puisqu'il faudra attendre probablement encore longtemps le volume de Mazzatinti-Sorbelli-Ferrari, ce petit catalogue de quelques manuscrits napolitains de saint Augustin aurait pu rendre de très grands services s'il avait été plus complet. Les organisateurs l'ont voulu ainsi, nous ne pouvons que le regretter vivement.

G. Folliet.

445. *Manuscripts containing the indexing symbols of Robert Grosseteste*, par R.-W. Hunt, dans *The Bodleian Library Record*, IV, 1953, 241-254, 2 planches.

446. *Chapter headings of Augustine « De Trinitate » ascribed to Adam Marsh*, par R.-W Hunt, dans *The Bodleian Library Record*, V, 1954, 63-68.

On a conservé une grande partie de la bibliothèque de R. Grosseteste. Grosseteste annotait ses livres par des symboles, lettres d'alphabet, signes mathématiques et conventionnels, placés dans la marge des mss. Ces symboles sont restés mystérieux jusqu'au jour où S. Harrison Tomson découvrit une « table du maître Robert... avec des additions de frère Adam Marsh » dans une Bible de la Bibliothèque municipale de Lyon, MS 414. Cette table, incomplète, contient 400 symboles avec indication des sujets auxquels ils réfèrent. Chaque sujet est suivi d'une série de références à la Bible, aux Pères et à des auteurs non-chrétiens. Ces symboles forment donc un instrument de travail, une sorte d'index. Gascoigne († 1458) avait signalé la présence de ces symboles dans MS Bodley 198 (*De civ. Dei* d'Augustin et *Moralia* de Grégoire) ; Tomson signale deux autres mss. : Cambridge, St-John's College MSS 17 (œuvres d'Augustin et d'Anselme) et London, Lambeth Palace MS 151 (œuvres d'Augustin et d'Ambroise). Hunt, Neil Kerr et Callus ont découvert d'autres exemples. La liste des mss. contenant ces symboles est publiée ici, p. 251-254 ; elle comporte 16 numéros, dont 10 contiennent diverses œuvres de saint Augustin. Au cours d'un travail d'identification des copistes et des annotateurs, Hunt remarqua que dans certains mss. on avait ajouté des listes de chapitres et des sommaires de chapitres, là où ceux-ci faisaient défaut dans la copie primitive. C'est le cas pour *De doctrina christiana* dans Cambridge, St-John's College MSS 17 et 47 (formant primitivement un tout). Il s'y trouve, fol. 1^{v}, en bas dans la marge, l'indication « secundum fratrem A. Marisco ». A. Marsh était l'ami de Grossetèste et nous savons qu'il s'occupait de pareils sommaires. Dans sa lettre CCXXV (*Monumenta Franciscana*, ed. Brewer, Rolls Series, p. 392) il parle d'une « tabula Trinitatis », que E. Longpré (*Archiv. Francisc. Hist.*, XIX, 1926, 898) identifie, d'après le ms. de Sienne, Biblioteca communale F.V. II, comme un sommaire du *De Trinitate* d'Augustin. Dans une nouvelle étude, Hunt prouve que l'attribution de ce sommaire à Adam Marsh « secundum fratrem Adam de Marisco », fol. 1^{ra-rb} (rubr.) est fausse, car 3 mss d'Oxford antérieurs à Adam Marsh contiennent les sommaires en question.

Le problème des résumés de chapitres du *De Trinitate* n'a pas encore été étudié. Hunt donne quelques indications précieuses que nous résumons. Dans la liste de mss de Wilmart (*Miscellanea Agost.* II, 1931, 269-278) le plus ancien ms. est Bodleian MS Laud Misc. 126, du milieu du 8e s. Ici les sommaires se trouvent au début de chaque livre et sont détaillés en tête de chaque chapitre. Les mêmes sommaires se trouvent dans MS Vat. lat. 5755 du 11e s., que Mai a reproduit (Nova patrum bibliotheca, 1852, 1^{2}, 153-160). Ils sont différents de ceux des Mauristes, donc de

Migne ; différents aussi de ceux des 10 premiers livres du ms de Sienne. Pour les autres livres, Mai et Sienne concordent. Hunt donne 9 autres mss (p. 66-67) dont les sommaires concordent avec Mai. Comme par ailleurs les sommaires de chapitres du *De Trinitate* conservés par Eugippius sont identiques, il y a une forte présomption que le texte de Mai représente une tradition ancienne, remontant au temps d'Augustin. Les éditeurs, parmi lesquels les Mauristes, ont probablement ignoré l'habitude ancienne de mettre des sommaires de chapitres dans les livres publiés, comme le *breviculus* du *De civ. Dei* l'indique (Lambot, *Lettre inédite de S. Augustin relative au « De civitate Dei »*, dans *Revue bénédictine*, LI, 1939, 109-122 ; H.-I. Marrou, *La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, 1951, I, 235-245).

A. de V.

447. *Note sur « De civitate Dei » XXII, xxiv. Exemple de réminiscences cicéroniennes de saint Augustin*, par Maurice Testard, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 193-200.

L'A. compare *De civit. Dei*, XXII, xxiv avec *De natura deorum*, 133-162. D'une part de nombreuses ressemblances, plan, détails de composition, lyrisme du ton, idées et préoccupations communes, révèlent une incontestable parenté ; mais de profondes divergences dans la conception et l'exécution montrent l'originalité propre de saint Augustin. C'est un problème, non de sources, mais de culture. Il est difficile d'identifier les ouvrages de Cicéron lus par Augustin et il faut tenir compte de l'existence de manuels intermédiaires qui remontent à divers maîtres. Voir *Augustinus Magister*, III, 52=Pellegrino et discussion, *ibid.*, 59, 60, 62.

A. D.

448. *Augustin und Quintilian*, par P. Keseling, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 201-204.

Le problème de l'influence de Quintilien sur Augustin a été contradictoirement résolu par Th. Francey et H.-I. Marrou. Keseling reprend ce problème et compare les passages où Augustin emploie et explique des termes techniques de style ou de rhétorique, avec des parallèles de Quintillien. Les rapprochements sont impressionnants. Mais l'A. reste réservé dans sa conclusion : une dépendance directe de Quintilien reste probable ; cependant, la dépendance peut s'expliquer par l'intermédiaire d'une tradition d'école. Voir *Augustinus Magister*, III, 52-53=Pellegrino.

A. D.

449. *Reminiscenze Agostiniane delle « Vita et Passio Cypriani »*, par M. Pellegrino, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 205-210.

L'A. a déjà parlé des réminiscences augustiniennes chez Possidius dans *Aevum*, 1954. Les parallèles textuels l'aident ici à résoudre l'un des nombreux problèmes soulevés autour de l'œuvre du diacre Pontius : Augustin s'est-il inspiré de la *Vita et Passio Cypriani* ? L'A. ne consulte ici que la prédication d'Augustin, spécialement le *sermo* 309. Il conclut qu'un ensemble d'indices convergents et quelques textes, qui ressemblent fort à des emprunts, montreraient assez clairement qu'Augustin a connu et utilisé la biographie faite par Pontius. Voir *Augustinus Magister*, III, 64 = C. Lambot.

450. *Saint Augustin, saint Ambroise et Aquila*, par Alberto Vaccari, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 471-482.

Augustin reviseur de la Bible ? L'A. reprend en partie le travail de Dom de Bruyne, dans *Miscellanea agostiniana*, II, 544 sv, qui découvrit un Augustin revisant sur le grec des livres entiers du canon scripturaire, notamment le Psautier. Au terme de sa belle étude il est à même de conclure que les corrections du maître d'Hippone sont moins nombreuses et moins originales qu'il a paru au savant Bénédictin ; pas mal d'entre elles se lisaient dans les traductions latines qui circulaient en Haute Italie dès avant la conversion d'Augustin. C'est l'une d'elles qui lui servit de texte de base et l'A. tente de l'identifier au moyen de deux témoins, le *Psautier ambrosien* révélé par le *Commentaire d'Ambroise* sur 12 psaumes, dont le ps. 118, et le *palimpseste de St-Gall*, originaire de la même région, le texte du psautier augustinien étant lui-même attesté par le ms Veronensis. Il faudrait biffer un tiers environ de la liste des corrections imputées prématurément à Augustin. La référence au texte grec n'est nullement exclue. La version Aquila fut mise à contribution par Augustin, qui corrige souvent « à l'instar d'Aquila ». Voir *Augustinus Magister*, III, 242-243 = Capelle.

A. D.

451. *L'influsso della « Expositio in Lucam » di Ambrogio nell' esegesi agostiniana*, par Piero Rollero, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 211-220.

L'A. présente les principales conclusions d'une thèse sur le même sujet, soutenue à l'université de Turin. L'étude porte sur les seules œuvres exégétiques *Quaestiones evang.*, *De sermone Dom. in monte*, *De consensu evang.*, *Tract. in Jo.*, *Sermones* (passim), *De doctr. christiana*. L'A. y décèle une dépendance assez étendue et profonde. Il n'y a pas seulement emprunt fréquent d'idées ; la méthode d'Augustin ressemble à celle d'Ambroise sur de nombreux points : même type d'exégèse et mêmes principes de rhétorique, entendu qu'Augustin marquera l'une et l'autre de sa puissante originalité et s'écartera de son maître en plusieurs interprétations. Notons comme points de rencontre : attrait du sens spirituel, usage de l'interprétation allégorique, interprétation mystique des nombres, goût d'interpréter l'Ecriture par elle-même. Ambroise est à la fois source et modèle pour Augustin. Voir *Augustinus Magister*, III, 53-54 = Pellegrino.

A. D.

452. *Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit, Aehnlichkeit, in ihrem Unterschied*, par Joseph Huhn, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 221-239.

Cette étude est plus détaillée que les quelques pages que l'A. a consacrées à l'influence de saint Ambroise sur saint Augustin dans son livre *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach den Kirchenvater Ambrosius*, 1954, p. 272-280. Voir *Bulletin augustinien pour* 1954 dans *Revue des études augustiniennes*, III, 1957, p. 198, n. 411. Sans instituer un examen technique des dépendances textuelles, l'A. établit une comparaison doctrinale des deux mariologies dans leur ensemble : virginité de Marie, maternité divine, place de Marie dans la Rédemption. L'A. renonce à un examen comparatif des textes sur le péché originel, d'où pourrait jaillir quelque lumière sur la question débattue si Augustin admet une immaculée conception de Marie. Il ne parle pas non plus de la piété mariale chez Augustin et Ambroise et de leur dépendance. Voir *Augustinus Magister*, III, 54-55 = Pellegrino.

A. D.

453. *Comment saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens*, par Christine Mohrmann, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 111-116.

En présence des néologismes chrétiens, Augustin a professé hardiment le caractère arbitraire du signe linguistique, en réaction contre le traditionalisme figé des écoles. Il faut se rendre compte de ce qu'il a pu en coûter à l'ancien rhéteur pour se débarrasser des préjugés régnant et faire bonne figure à la nouveauté de l'idiome chrétien. Une lente évolution va rapprocher graduellement la langue d'Augustin de celle des cercles chrétiens. Elle est encore dominée par la tradition profane dans les œuvres de Cassiciacum. Pour la suite, l'A. montre les processus d'adaptation. Certains mots qui durent lui paraître barbares (salvator) ne sont admis que tardivement. Et c'est une véritable langue (de groupe) que ce latin sur lequel a réagi le sens littéraire et philologique d'Augustin. On sait la compétence technique de l'auteur ; son étude prolonge celle de J. Finaert : *L'évolution littéraire de saint Augustin* et la corrige en plusieurs points.

A. D.

454. *Datos sobre la lengua latina en san Agustin*, par M. C. Diaz y Diaz, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 365-370.

Les écrits d'Augustin sont une source importante de l'histoire de la langue latine, par leur style ou mieux leurs styles et par les renseignements nombreux qu'ils nous donnent sur la grammaire, la syntaxe et la morphologie. L'A. recueille dans les seules *Enarrationes* une vingtaine d'observations morphologiques, syntactiques et stylistiques qui montrent comment Augustin, se dégageant du formalisme des grammairiens, appréciait la souplesse et la vie du langage : il a, en outre, nettement entrevu la formation d'un « latin chrétien ».

A. D.

455. *Remarques philologiques*, par Léon Herrmann, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 137-139.

Concernant le texte des *Confessions*, L. H. propose 1° pour I, 16, 25, une traduction ingénieuse par rapprochement avec un passage de l'*Eunuque* de Térence ; 2° pour VIII, 2, 3 une correction de mots (déjà suggérée par M. Sizoo, cf. Rapport *Augustinus Magister*, III, p. 38) ; 3° pour X, 6, 9, et 10 un rétablissement du texte au moyen de deux translations.

A. D.

456. *Notule sur saint Augustin et les survivances puniques*, par J. Lecerf, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, p. 31-33.

Les survivances du punique dans l'œuvre d'Augustin sont indémontrables d'après Christian Courtois. A J. L., l'examen des textes litigieux, rassemblés par Marcel Simon, semblent au contraire favorables. L'auteur complète l'un de ces textes (Messias), en rectifie un autre (Mammon) et conclut « à l'existence d'un dialecte punique, au moins en quelque coin reculé. »

A. D.

457. *Sant' Agostino grammatico*, par Giuseppina Bellissima, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, p .35-42.

Dans la ligne de H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, cette étude rassemble un nombre imposant de textes, avec fréquentes références à Cicéron

et Quintillien, éclairant les conceptions d'Augustin sur l'art grammatical en général, les parties du discours, les figures, etc., en vue de situer Augustin parmi les grammairiens de son temps, de montrer ce qu'il doit aux écoles et ce qui lui revient en propre. Chez lui cette discipline est tout entière au service de la foi ; son exégèse lui doit certains procédés traditionnels. C. Mohrmann (cf. Rapport, *Augustinus Magister*, III, p. 30-31), relève le caractère très divers des textes invoquées ; ils sont loin d'avoir tous la même valeur pour apprécier Augustin philologue.

A. D.

458. *Les méthodes de travail de saint Augustin*, par Gustave Bardy, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 19-29.

Les dons naturels, l'inlassable ardeur au travail, ne suffisent pas à rendre compte de l'étonnante fécondité littéraire de saint Augustin. Il faut ajouter qu'il a bénéficié de certains « procédés de facilité », notamment, le fait qu'il n'a abordé qu'un nombre limité de sujets sur lesquels il est revenu à plusieurs reprises et dont le choix lui fut imposé par les circonstances. La carrière de l'évêque d'Hippone s'ordonne ainsi en trois périodes, commandées par trois grandes réfutations centrées sur trois thèmes doctrinaux. L'article l'expose en détail, dégageant pour chacune les œuvres essentielles et montrant la convergence des autres vers le thème central. D'où la présence de fréquents doublets dans l'ensemble de l'œuvre. Le rapport (cf. *Augustinus Magister*, III, p. 27-28) invite judicieusement à ne pas surfaire l'importance de ces procédés de facilité.

A. D.

459. *Un correspondant de saint Augustin : Nebridius*, par Marie de Gonzague, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 93-99.

Les six pages de cette étude rassemblent, mais uniquement d'après la Correspondance (12 pièces) tous les faits concernant Nebridius, sa vie, ses relations avec Augustin, les traits de sa physionomie. Il s'en dégage un portrait de N., « l'âme la plus harmonisée à celle d'Augustin », contribuant à éclairer la richesse du cœur d'Augustin, ses rares aptitudes à l'amitié et son étonnant rayonnement surnaturel et humain ; à illustrer aussi les problèmes de l'âme et de la béatitude.

A. D.

460. *Un élève de saint Augustin : Licentius*, par Gustave Bardy, dans *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 35-79.

Rassemblant toutes les données fournies par l'œuvre d'Augustin, l'article essaye de reconstituer le personnage de Licentius, éclairant l'ami incomparable, le maître expérimenté, le pasteur fidèle et dévoué que fut Augustin pour le groupe de jeunes dont il est l'animateur dès Tagaste. D'après les *Dialogues*, Licentius, vivant et spontané, intelligent et paresseux (encore païen à cette époque), inquiète son ami par ses emballements subits pour la philosophie, l'histoire naturelle, la poésie. La *Correspondance* (avec Paulin et Licentius lui-même) révèle qu'à 26 ou 27 ans, il resta le dilettante que montrait le *De ordine :* son christianisme superficiel s'altère de mythologie et de vie mondaine. Augustin enregistre à son sujet un échec douloureux.

A. D.

461. *Santo Agostinho na Obra de Paulo Orioso*, par Maria-Amelia Ramos Motta Capitao, dans *Filosofia* (Lisboa), I, 1954, 35-40.

Ces quelques pages rappellent les travaux de Paul Orose (originaire de Braga, ville actuellement portugaise), et sa collaboration avec saint Augustin, contre les Priscillianistes et les païens, spécialement son *Historiarum adversus paganos libri VII*, destiné à compléter le *De civitate Dei*.

F.-J. T.

462. *San Agustin y Orosio, Esquema para un estudio de la fuentes del « De Civitate Dei »*, par Guy Fink-Errera, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 455-549.

Soulignons l'importance de ce travail autant que l'intérêt de sa présentation. Aussi bien appartenait-il à un compatriote d'Orose, grâce à un meilleur don de compréhension, de repenser historiquement et doctrinalement le personnage qu'il fut, l'œuvre qu'il a laissée, le sens et la portée de l'influence qui le fait graviter dignement dans l'orbite d'Augustin. Une à une les opinions ou les options auxquelles a donné lieu la pénurie des documents sont examinées et critiquées, bénéficiant presque toujours de meilleures mises au point ou d'orientations nouvelles. Des notes denses et documentées, représentant une tâche considérable, revisent en détail ou confirment maintes allégations (d'Amann, Cavallera, Courcelle, Marrou, etc.) et mettent en avant de nouvelles hypothèses. L'A. qui tient en réserve d'autres publications sur Orose pourrait nous donner une étude systématique complète. Celle-ci converge particulièrement vers Augustin et le *De civ. Dei* ; elle insiste dès lors sur l'auteur des *Historiae adversus paganos* dont elle élucide le problème des sources et précise le genre littéraire dans la double ligne apologétique et historique. Il est à même ensuite, de mieux le situer, parallèlement à Augustin, comme auteur d'histoire universelle, dans l'ensemble de cette littérature. Reste la question brûlante : le rapport des deux œuvres. Divergences et affinités semblent mieux se dégager. Une certaine discrétion s'imposera toujours dans la question d'interdépendance. L'originalité des deux auteurs une fois mise en relief, on comprend mieux ce que chacun a pu apprécier chez son partenaire et lui emprunter.

A. D.

463. *La première expérience augustinienne de l'extase*, par Pierre Courcelle, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 53-57.

En réponse aux mouvements divers suscités par « Les vaines tentatives d'extases plotiniennes » (*Recherches sur les Confessions...*), P. C. précise en quel sens il maintient que les trois récits de *Conf.* VII « correspondent à des expériences décevantes du rhéteur milanais ». D'accord avec Pincherle, sans contester les vues de Marrou et de Boyer, il reprend la comparaison instituée avec *Conf.* IX, la vision d'Ostie, authentiquement chrétienne, dans laquelle la saisie divine s'achève en sereine confiance. D'où l'accès, pour les saints du christianisme, à une contemplation de Dieu distincte de celle dont il ne conteste pas la possibilité pour quelques intelligences d'élite. Unique ou multiple, la tentative de Milan constitue bien « la première expérience augustinienne de l'extase ». Le rapport (*Augustinus Magister*, III, 34 s.) et la discussion (*ibid.*, 41 s.) montrent les attaches de ce problème avec celui du traitement des sources, notamment par la méthode des parallèles textuels.

A. D.

464. « *L'extase d'Ostie* », *Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*, par A. Mandouze, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 67-84.

En vue d'une meilleure interprétation de la vision d'Ostie quant à son degré de mysticisme, préludant à une solution neuve du problème général du mysticisme d'Augustin dans son œuvre, cette étude, d'ordre essentiellement philologique, reprend les prospections de P. Henry, P. Courcelle, J. Pépin, du texte *Confes.*, IX (X, 23, 10-26,2) en lui appliquant la méthode des parallèles textuels d'une manière encore plus poussée, sinon exhaustive, et dans une ligne spécifiquement augustinienne : dans la continuité du texte des *Conf.*, dans l'ordre qu'il assigne aux emprunts plotiniens et en relevant simultanément les dépendances scripturaires. D'où la transcription du passage étudié en trois écritures différentes, justifiées par des notes critiques d'une érudition et d'une pénétration auxquelles il faut rendre hommage. Le procédé fait éclater la continuelle présence et l'imbrication mutuelle de la double source plotinienne et biblique, montrant le texte comme « un astucieux et laborieux centon ». Mais au travail d'analyse inexorablement poussé, l'auteur a joint l'interprétation qui découvre l'âme du texte. Sources ou réminiscences ? L'énormité, la multiplicité et la disparité des rapprochements recouvrent une nette différence de point de vue. Augustin s'est assimilé aussi bien Plotin que la Bible, mais en transformant tout ce qu'il a emprunté. L'influence plotinienne pourrait n'être qu'indirecte (par Ambroise et les traductions chrétiennes). L'originalité littéraire d'Augustin reste entière ; la présence du Dieu chrétien de l'extase en est le principe radical. Conclusion : sortir du cercle vicieux « Augustin trop plotinien pour être un mystique chrétien, Augustin trop peu mystique pour être un chrétien mystique. » Le Rapport (*Augustinus Magister*, III, 35-38) fait d'intéressantes observations sur la difficulté de discerner emprunt comme tel, emprunt direct, emprunt indirect, en raison des recoupements de la langue littéraire et du langage vulgaire, source commune. Cf. aussi *Discussion, ibid.*, 41-50.

A. D.

465. *Sens et valeur des images dans les « Confessions »*, par Jacques Fontaine, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 117-126.

Etude érudite et pénétrante, essentielle désormais pour caractériser le genre littéraire et la poétique des *Confessions*. Elle pose d'une manière nouvelle le problème des images : recherche génétique qui s'efforce de reconstituer leur élaboration interne, leur création vivante, à partir de toutes leurs sources, en relevant leurs résonnances littéraires, philosophiques, et religieuses, bibliques et patristiques, de manière à extraire de chacune toute sa valeur d'âme, son originalité profonde. L'abondante et constante imagerie des *Confessions* échappe à toute rhétorique classique ; les traditions de la poésie latine (préciosité) y survivent, mais elle est surtout tributaire des modes d'expression de la poésie sémitique. L'influence biblique, par les Psaumes principalement, a évacué toute défiance platonicienne ou origéniste du sensible. Mais toutes les influences réunies sont impuissantes à rendre compte d'un symbolisme qui tire sa force d'une expérience personnelle de qualité rare et qui en constitue sans doute l'élément prépondérant. C. Mohrmann (*Augustinus Magister*, III, 34) signale en outre l'influence de la liturgie, qui dispenserait, dans le cas de certaines images comme l'eau, le froid, la chaleur, d'un recours assez problématique à des effets psychanalytiques.

A. D.

466. « *Arripui, aperui, legi* », par John J. O'Meara, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 59-65.

Etude originale et pénétrante. L'A. rejette l'affirmation de P. Courcelle (cf. *Recherches*, 1950, p. 190) qu'Augustin n'est jamais revenu dans son œuvre sur l'épisode du jardin. Il invoque : 1° *Contra Acad.*, II, 5 qu'il commente comme un écho explicite du texte des *Confessions*, y relevant maints indices d'historicité ; 2° *De beata vita*, I, 4 qui y fait allusion quoique plus vaguement ; 3° les *Confessions* elles-mêmes : découverte de l'*Hortensius* et conversion des deux officiers de Trèves. Le Rapport (*Augustinus Magister*, III, 34) souligne l'intérêt de cette démonstration, dont plusieurs arguments très convaincants », en faveur d'une historicité objective du *Tolle lege*. Voir aussi *Discussion*, *ibid.*, 42-47 *passim*.

A. D.

467. *A propos de l'itinéraire spirituel de saint Augustin*, par Marc Lods, dans *Positions luthériennes*, II, 1954, 49-69.

Il s'agit du problème, souvent examiné ces derniers temps, de la conversion et de l'évolution doctrinale et religieuse de saint Augustin. L. rappelle d'abord avec précision les questions soulevées et les réponses divergentes proposées : sur la valeur historique des *Confessions ;* sur le sens de la conversion, au platonisme (Alfaric) au christianisme (Boyer), au platonisme chrétien (Courcelle) ; sur l'importance de la scène du jardin ou de l'influence platonienne. Il relève ensuite un aspect qui n'est pas toujours suffisamment mis en lumière : le caractère essentiellement *moral* de la phase décisive de la conversion d'Augustin. Le triomphe de la grâce marqué par le *Tolle lege*, note-t-il, ne concerne pas le dogme, mais c'est la libération des servitudes de la chair par l'acceptation d'une vie de chasteté. L. rétablit à ce point de vue la valeur de la crise de Milan et l'authentique conversion chrétienne d'Augustin. Cette conversion, conclut-il, est le fruit non pas d'une rencontre personnelle avec le Christ, comme pour saint Paul, mais d'une prise de conscience de l'action de la grâce venant du Tout-Puissant, tel que le présentait à Augustin le platonisme chrétien. Le point de vue ainsi relevé est de réelle valeur ; mais le rôle du Christ dans la conversion de saint Augustin y est minimisé. Voir sur ce point F. Cayré, *Le Christ dans les Confessions*, dans l'*Année théologique augustinienne*, 1954, p. 232-256.

F.-J. T.

468. *Equivalencia de « civitas » en el « De Civitate Dei »*, par Gabriel del Estal et Juan-José R. Rosado, dans *La Ciudad de Dios* CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 367-454.

Félicitons le R. P. del Estal et son collaborateur de l'importante enquête réalisée et de son excellente présentation. Elle a préparé un matériel technique précieux pour d'ultérieures précisions et investigations doctrinales en différentes directions. Voici les cinq étapes de la recherche : 1° un relevé critique des équivalents modernes du latin « civitas » — parmi les langues européennes seulement — ; 2° une étude sémantique de « civitas classica » à partir du grec « polis » et, par comparaison avec les équivalents romains ; 3° une analyse de la « civitas augustiniana » d'après les différentes tentatives de définition du *De civ. Dei* ; 4° l'examen des quinze dénominations synonymes fournies par la recension et la confrontation de chacune d'elles avec le chef de file « civitas » ; 5° la table de fréquence (418-451) établie dans l'ordre des 22 livres, mais seulement, et c'est énorme, pour les 12 équivalents de plus grande fréquence. La conclusion s'impose : densité et richesse, complexité et nuances difficiles à rendre. Mais aussi utilité de ce travail pour la traduction et l'interprétation de « civitas » et intérêt des équivalents en vue d'une plus grande exactitude de compréhension.

A. D.

469. *Estructura literaria de la « Ciudad de Dios »*, par Angel Custodio Vega, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 13-51,

Etude systématique de tous les problèmes de critique littéraire : circonstances et motifs de composition, plan général et digressions, conditions de composition, les sources profanes (critique de G. Combès admettant dans *La doctrine politique de saint Augustin* une rémanence de manichéisme), l'apologétique de la Cité, ses caractéristiques ; l'idée-clé du *De civ. Dei* (partie originale) c'est celle de béatitude, en sa dimension totale, individuelle et sociale, *pax civitatis divinae* ; enfin l'aspect génial et les lacunes du chef-d'œuvre.

A. D.

470. *Saint Augustin et la crise cyclique*, par Jean Hubaux, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 943-950.

471. *Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IV^e siècle*, par Jean Hubaux, dans *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e série, XL, 1954, 658-673.

L'A. réunit tout ce qui a trait à la pseudoprophétie que réfute le livre XVIII du *De civ. Dei*, 53, 54. Cette prophétie attribue à la Rome chrétienne une durée limite de 365 années, limite que la Rome païenne avait surmontée victorieusement. Augustin fixe la grande année, terme des 365 années fatidiques, en 398. Cela pose un problème chronologique. Augustin aurait confondu deux computs, l'un faisant mourir Jésus sous le consulat des deux Géminus en 29, l'autre en 33 sous le consulat de Sulpicius Galba et de Cornelius Sulla Felix. Etude intéressante sur Augustin apologiste, montrant son habileté à tirer partie de toutes les données favorables. telles que l'année 398 riche en événements. Voir *Augustinus Magister*, III, 195= Marrou.

Dans le second article, J. H. revient sur cette pseudoprophétie antichrétienne que réfute Augustin, et il en cherche l'origine pour mieux en voir la portée. Nos païens du IV^e s. se seraient servis d'une part du meurtre rituel de Romulus, point de départ de la Grande Année à laquelle Rome avait droit, et de certaines pratiques monstrueuses en usage chez les montanistes, rites d'infanticides. La fondation de l'Église reposerait sur le meurtre rituel, exécuté par l'apôtre Pierre, d'un enfant d'un an. Il faut formuler une objection à cette hypothèse : la prophétie antipaïenne dont il s'agit, est un oracle en vers grecs qui ne peut avoir été rédigé avant le second siècle, ne serait-il pas plus vraisemblable que nous avons là une légende d'origine grecque plutôt qu'une légende romaine ? Je la situerais volontiers dans cette littérature antichrétienne néoplatonicienne très répandue en Afrique à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, et contre laquelle Augustin se dressa durement.

G. Folliet.

472. *Un extracto de la « Ciudad de Dios », original y autógrafo del Rey Dn. Felipe V*, par Luciano Rubio, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 615-619.

Cette rareté bibliographique appartient à la Bibliothèque nationale de Madrid. C'est le « ms 328-Philippe V. Extrait de la Cité de Dieu. S. XVII, 11-130 fol., papel 217 × 259 ». Il contient des extraits en traduction française de 38 ch. de la *Cité de Dieu*, écrits de la main de Philippe V, se rapportant à l'époque où, simple duc d'Anjou, il faisait son éducation sous la direction de Fénelon.

A. D.

473. *Juan Luis Vives y sus comentarios a la « Ciudad de Dios »*, par José-Maria Casas Homs, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 599-614.

On trouvera ici, en vue d'ensemble, toute l'information utile sur l'auteur des Commentaires, sa formation, sa personnalité, ses relations avec Erasme ; sur son œuvre, circonstance et mode de composition, esprit et but, vicissitudes de réalisation ; sur l'appréciation qu'elle attend, moyennant la solution des problèmes qu'elle soulève, à commencer par celui du texte authentique de l'ouvrage. Il s'est attiré de nombreuses attaques de la part des théologiens ; c'est l'œuvre surtout d'un humaniste et il témoigne assurément du genre d'attrait qu'exerce Augustin sur leur pensée et leur mouvement. La contribution est intéressante pour l'histoire des Commentaires du *De civ. Dei*, qui marque avec Vivès une orientation nouvelle : union de la science et de la piété.

A. D.

474. *La « Ciudad de Dios » en la literatura castellana de la edad media*, par Fernando Rubio Alvarez, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 551-576.

Nous n'avons ici qu'une part de l'influence d'Augustin dans la littérature espagnole du moyen âge : elle est considérable. On en suit les traces du IX^e^ au XV^e^ s. Il y eut au départ assurément interférence avec l'influence d'Orose. On relève la littérature traitant directement du *De civ. Dei* ; puis celle qui s'en inspire à dose variable. Au besoin on cite des textes parallèles. De grands thèmes comme les « âges du monde » ont eu un retentissement soutenu. Cette prospection a bénéficié manifestement des ressources de la Bibliothèque de l'Escorial.

A. D.

475. *Un lieu dit « Cité de Dieu »*, par Henri-Irénée Marrou, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 101-110.

L'inscription examinée avec la compétence et la perspicacité de l'auteur est des plus intéressantes pour l'histoire locale : région des Alpes françaises comprise entre Digne et Sisteron. Elle concerne saint Augustin et apporte un témoignage de son influence en même temps qu'elle verse un nouveau document au dossier de Dardanus son contemporain et ami, si du moins, et nous en croyons volontiers l'auteur, il n'est pas concevable qu'un homme qui connaissait si bien saint Augustin et son œuvre ait pu graver sur la pierre le nom de « Theopolis » sans faire allusion à la Cité de Dieu.

A. D.

476. *Le sermon IX de saint Augustin : « De decem chordis »*, par C. Lambot, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 169-173.

Ce long sermon commente le v. 9 du ps. 143. L'auteur en étudie le texte qui se présente sous trois formes, normale, abrégée et interpolée, dans les 150 mss qu'on en possède. Il n'est pas possible de trancher le problème de la relation des deux dernières à la première, la différenciation s'étant opérée à une époque trop reculée. La tradition néanmoins, par sa richesse, se présente en des conditions favorables à la restitution du célèbre texte. Cf. dans *Augustinus Magister*, III, 38-39, des observations de C. Mohrmann sur l'importance, en critique interne, de la langue de l'auteur et de son époque.

A. D.

477. *Alcune osservazioni sulla struttura dei « Sermones de Sanctis » agostiniani*, par Manlio Simonetti, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 141-149.

Bonne étude pour caractériser le genre littéraire des *Sermones de sanctis*. Ils ne rentrent pas dans le cadre des panégyriques traditionnels tels qu'Augustin rhéteur avait appris à les composer. L'A. en considère la structure (qualités de logique et de cohérence), les sources, le contenu et les procédés. La part de l'histoire y est des plus maigres : ils témoignent pour le fait concret une indifférence qui nous surprend. Les préoccupations laudatives, doctrinales et parénétiques l'emportent, ainsi que celle d'illustrer un texte de la Bible. Le développement ne sort guère des généralités. Mais, il faut en tenir compte, nos actuels *sermones de sanctis* ne sont que de pâles relevés sténographiques. — H. Rondet (*Augustinus Magister*, III, 59) fait observer que pour la vie des saints africains, saint Augustin s'intéresse davantage aux détails.

A. D.

478. *Notes sur les catéchèses baptismales de saint Augustin*, par Th.-André Audet, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 151-160.

Cette enquête à travers les *Sermones de tempore* s'efforce de définir ce qu'était comme institution liturgique à Hippone du temps d'Augustin, la catéchèse strictement baptismale, quels en étaient les sources, le programme doctrinal, les éléments liturgiques. Tâche autrement difficile que pour la catéchèse eucharistique. Concernait-elle la communauté chrétienne tout entière ou seulement le petit groupe des candidats au baptême ? Des jalons sont posés pour une recherche plus poussée ; il reste à explorer les collections *de scripturis*. Dans le Rapport, C. Mohrmann défend, après Dom Morin, l'authenticité du Sermon Denis VIII, dont le P. Audet (p. 160) semble douter (cf. *Augustinus Magister*, III, 39-40).

A. D.

479. *Remarques sur le style de la « Regula secunda » de saint Augustin : son rédacteur*, par Melchior Verheijen, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 255-263.

La *Regula secunda* aurait été rédigée par Alypius, Augustin n'aurait apposé que la dernière phrase, comme une approbation. En effet, d'après l'A. le style de la *regula secunda* est d'un juriste, cherchant la précision et la brièveté. Alypius est tout indiqué. Voir *Augustinus Magister*, III, 66-67 = C. Lambot et discussion, *ibid.*, 69.

A. D.

480. *Die Mönchsregel des heiliges Augustinus*, par Wilfried Hümpfner, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 241-254.

481. *Das problem der Augustinus-Regel*, par W. Hümpfner, dans *Augustinus, Bij het zestiende Eeuwfeest van zijn Geboorte*, 354-1954, « Pro nostris », Averbode, 1954, 64-80.

La Règle de saint Augustin se présente sous deux formes : la règle pour hommes et la règle pour femmes, celle-ci en connexion avec l'*Ep.* 211. Il y a en plus une règle plus courte, connue sous le nom de *Ordo monasterii* ou *regula secunda*, qui précède, en général, la règle pour hommes. Les conclusions de l'A. peuvent se résumer ainsi : la règle pour hommes et l'*ordo monasterii* authentiquement augustiniens, sont l'un et l'autre de la main de saint Augustin. L'*ordo monasterii* est antérieur, sacer-

doce d'Augustin et contemporain du *De moribus eccles. cath.*, la règle pour hommes doit être placée après 391 et probablement avant 393. La règle pour femmes n'est pas authentique, mais une adaptation de la règle pour hommes. Pour appuyer ses vues, l'A. étudie les *Ep.* 210 et 211. La première serait authentique, la seconde inauthentique ; l'auteur de l'adaptation de la règle féminine et de la lettre 211 serait saint Fructueux de Braga. Voir *Augustinus Magister*, III, 65-66 et discussion, *ibid.*, 68-69.

Le deuxième article, sur le *Problème de la Règle de saint Augustin* reprend en substance le même exposé et défend les mêmes conclusions, en ordonnant mieux les problèmes et les preuves. Voir aussi du même auteur : *Die regeln des heiligen Augustinus*, dans Urs von Balthasar, *Die grossen Ordensregels*, Zurich, 1948, p. 101-133 ; cf. Jordani de Saxonia, *Liber Vitas fratrum*, New-York, 1943, Introduction.

482. *Augustinus und das Mönchtum*, par A. Zumkeller, dans *L'année théologique, augustinienne* XIV, 1954, 97-112.

I. (aspect historique) : Augustin connut l'idéal monastique dès le temps de sa conversion et en fit un premier essai à Cassiciacum. En Afrique, les communautés, d'abord laïques puis cléricales, de Tagaste et d'Hippone sont de vrais monastères, par la vie de piété et de pauvreté sous une véritable règle religieuse. Le sermon 355 nous apprend même qu'il y avait un authentique engagement (promesse ou profession) au monastère des clercs et qu'Augustin voulait y persévérer jusqu'à la mort. — II. (aspect doctrinal) : le premier but assigné est la vie commune dans l'unanimité. D'où la discrétion des observances et la concession des dispenses pour ne rebuter nul tempérament. La vie monacale surtout s'harmonise avec l'apostolat et le service de l'Église, conformément à la doctrine du Corps mystique qui ne sépare pas les membres de la Tête. La charité intégrale, amour de Dieu et des hommes, où s'équilibrent contemplation et action, est le grand souffle unificateur et animateur d'un monachisme élargi.

A. D.

483. *Der klösterliche Gehorsam beim Augustinus*, par Adolar Zumkeller, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 265-276.

L'A. cherche à préciser sa pensée sur l'obéissance chez Augustin, qu'il avait exposée dans son *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, 1950 et que E. Hendrikx, *Augustinus als Monnik*, dans *Augustiniana* III, 1953, 341-353, avait critiquée comme déformant l'idéal monastique de saint Augustin. La conclusion de l'A. est très modérée : Augustin n'a pas sous-estimé l'utilité pratique de l'obéissance pour l'organisation de la communauté religieuse ; mais il ne l'a pas valorisée comme moyen d'atteindre la perfection chrétienne et de réaliser sans condition l'imitation du Christ. Voir *Augustinus Magister*, III, 67-68 = C. Lambot et discussion, *ibid.*, 69.

A. D.

484. *St Augustine and religious Life*, par Aloysius Smith, dans *Blackfriars*, XXXV, 1954, 471-476.

Notes rapides, assez superficielles, sur la découverte de la vie religieuse par Augustin dès sa conversion, ses premiers essais à Cassiciacum et Thagaste, sa réalisation originale au monastère clérical d'Hippone ; enfin sur la *règle*, p. 474-476. Elle est contenue dans la Lettre 211, dit S., qui signale aussi son influence grandissante depuis le moyen âge et les éloges qu'on en a fait ; mais il semble ignorer les problèmes soulevés ces derniers temps à son sujet.

F.-J. T.

485. *Das Fortleben des hl. Augustinus bei den Prämonstratensern*, par A.-K. Huber, dans *Augustinus bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte*, 354-1954, « Pro Nostris », Averbode, 1954, 81-116.

Cette étude expose, succinctement d'après l'A., la survie de saint Augustin, entendez de sa Règle et de son esprit, dans l'ordre des Prémontrés. Il est impossible d'en résumer les richesses. L'article comporte 6 paragraphes : La règle de saint Augustin et l'Ordre ; la paternité spirituelle de saint Augustin ; l'influence doctrinale de saint Augustin sur l'Ordre ; l'augustinisme mèdiéval de l'Ordre ; l'influence d'Augustin sur l'Ordre au temps de la Contre-Réforme ; l'augustinisme dans l'ordre aux temps modernes (jansénisme). La documentation de l'A. est très fouillée : tradition manuscrite, productions littéraires, témoignages liturgiques, iconographie, etc., Il serait souhaitable que l'A. nous donne un jour le développement de cette étude en forme de volume.

A. de V.

486. *Augustinus en het Kloosterleven*, par E. Gisquière, dans *Augustinus bij het zestiende eeuwfeest van zin geboorte*, 354-1954, « Pro Nostris » Averbode, 1954, 56-63.

En sept pages, toute l'histoire du monachisme augustinien depuis Milan (387) à l'institution des chanoines réguliers au XI^e^ s.

487. *The cosmic Dance. Reflections on the « De Musica » of St Augustine*, par Aereld Squire, dans *Blakfriars*, XXXV, 1954, 477-484.

L'auteur compare le *De musica* à la croyance au dieu hindou Shiva (il renvoie à l'ouvrage d'A. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, Bombay, 1948), dieu dont l'iconographie évoque les danses soit terribles et destructrices, soit harmonieuses et apaisantes ; car il faut voir en lui l'expression d'un fait cosmique, l'expérience de l'ordre ou du désordre du monde. C'est dans le même sens que vont les réflexions de saint Augustin dans le *De musica*. En étudiant les rythmes, il y insiste sur leurs proportions numériques où se révèle un ordre stable et éternel ; et le VI^e^ livre (que S. analyse avec plus de soin) montre le sens moral et religieux de ces harmonies qui se développent graduellement dans le monde corporel et dans l'âme raisonnable et conduisent comme à leur source aux harmonies divines. Mais nous devons conformer notre vie à cet ordre, et nous pouvons aussi nous y opposer par égoïsme : double attitude qui renvoie à la double danse de Shiva, de telle sorte néanmoins que seule la domination de la raison nous conduit à la béatitude dans l'ordre voulu de Dieu. Comparaison suggestive qui répond au sens profond du *De musica*.

F.-J. T.

488. *Augustinus und die Musik*, par Carl Johann Perl, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 439-452.

Saint Augustin place la musique parmi les arts libéraux et la distingue du « métier » des musiciens. C'est une œuvre de raison, et il lui donne le premier rang parmi les arts libéraux, lui assignant comme domaine non seulement les harmonies des sons mais aussi celles de la poésie. Au livre VI du *De musica* et plusieurs fois dans ses œuvres, il lui donne un sens profond, métaphysique et mystique où l'âme est conduite jusqu'aux harmonies divines et où notre musique préfigure celle des élus louant Dieu. P. cite et explique en ce sens plusieurs *Enarrat. in psalm.* 32, 94, 56, 146, un passage du *De Trinitate*, l. II et plusieurs autres des *Confes.*, L. X et XII, qui encadrent l'extrait du *De musica*, VI, IX, 23-24 (cf. p. 445-446, trad. allem. de H. Besseler,

1931). Il y voit non seulement un aspect philosophique et religieux très élevé, mais aussi une vraie théorie psychologique de la musique (cf. p. 443, les notes où sont signalés les auteurs modernes qui ont utilisé saint Augustin en ce sens : F. Amerio H. Edelstein, W. Hoffmann, J. Knight, J. Huré, H. Davenson, etc.). Enfin, dans l'analyse psychologique du *temps* (*Conf.*, l. XI), « la musique apparaît comme symbole du temps, et le temps comme symbole de vie ». Etude suggestive et bien documentée.

F.-J. T.

489. *Wirkungen des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gotik*, par Otto-G. von Simson, dans *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Coll. « *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, herausg. von Josef Koch, Band III, Leiden-Köln, 1953, 158-179.

Cette étude est un essai d'explication de l'architecture gothique par des données géométriques qui trouvent finalement leur appui sur la métaphysique et la théologie. L'A. procède plus par voie historique que par voie spéculative. Il insiste d'une part sur l'emploi de la géométrie à l'école de Chartres dans l'enseignement de la cosmologie et de la théologie ; d'autre part, sur le rôle de la proportion géométrique dans les conceptions que saint Bernard de Clairvaux se fait de la musique et de l'architecture. Il découvre en cela de part et d'autre une influence du platonisme chrétien et spécialement du traité *De musica* de saint Augustin. Il souligne comme une preuve extrinsèque de la vérité de son exposé les relations amicales qui existaient entre Godefroid, évêque de Chartres, Henri, évêque de Sens et Suger, abbé de Saint-Denis, tous les trois initiateurs des premières constructions gothiques, ainsi que l'influence qu'a exercée sur eux saint Bernard de Clairvaux, l'inspirateur du style dit cistercien. L'étude est très suggestive ; on regrette seulement que l'A. ne cite que des ouvrages modernes et ne cherche guère à appuyer ses dires sur des citations précises empruntées aux documents littéraires de l'époque ou aux ouvrages de saint Augustin.

A. de V.

490. *The « Retractationes » of Saint Augustine : Self-criticism or Apologia ?* par J. Burnaby, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 85-92.

Quel est le but exact d'Augustin en cet ouvrage ? Rétracter ses erreurs (Lagrange) ? Et le fait-il sans la moindre préoccupation de défense personnelle (Bardy) ? L'étude technique de J. B. s'efforce de faire la lumière 1° en rassemblant et confrontant les déclarations d'Augustin lui-même, notamment *Epist.* 224 : *partim reprehendendo, partim defendendo* ; 2° en en vérifiant l'exécution et en dosant, dans l'ouvrage, la part faite à chacun des deux objectifs : *reprehensiones :* 125, *defensiones :* 95. La recherche a porté aussi sur les matières qui ont donné lieu aux unes et aux autres selon certaines proportions : ainsi l'exégèse s'attribue 51 *reprehensiones*, le pélagianisme 43. Le travail de recension, prolongé par un très sagace effort d'interprétation, aboutit ici à des résultats positifs désormais incontestables quant à l'ensemble (Cf. *Augustinus Magister*, III, 29).

A. D.

491. *Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus*, par Johannes Schildberger, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 677-690.

L'A. dit l'actualité des principes exégétiques d'Augustin. Ils sont ramassés surtout dans le *De doctrina christiana*. D'abord le principe de l'inerrance biblique : *saluberrima auctoritas* contre *infirmitas humanae imperitiae*. Ce principe détermine sa

méthode de critique textuelle, qui cherche à établir l'exactitude du texte. Il sert surtout pour l'herméneutique, non seulement comme un critère négatif, mais comme un critère positif, en ce sens, que l'explication de la Bible doit être conforme au but des Ecritures, qui, sans laisser de donner un enseignement doctrinal, est d'inspirer la charité. Augustin est loin d'avoir toujours correctement appliqué ses propres principes dans le détail de ses interprétations ; mais ces principes restent actuels au point d'avoir été repris dans les deux encycliques majeures relatives à la question biblique. (Voir *Augustinus Magister*, III, 242.)

A. DE V.

492. *Le commentaire augustinien de la « Prima Johannis »*, par Marie COMEAU, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 161-167.

L'A. présente dans leur ensemble les dix homélies sur la *Prima Johannis*. Le thème fondamental en est la charité, surtout fraternelle. Elle unit tous les chrétiens dans le corps mystique. Augustin l'exploite dans sa lutte contre les donatistes. Comme date l'A. adopte, à la suite de Le Landais, *Etudes Augustiniennes*, 1953, la fête de Pâque de 415. Les versets 4-25 du ch. v n'ont pas été commentés par l'évêque d'Hippone. L'A. déplore l'absence d'une édition critique ainsi que d'une traduction française. Voir *Augustinus Magister*, III, 235-236. Rondet.

A. D.

493. *Le verset paulinien Rom.* V. 5 *dans l'œuvre de saint Augustin*, par A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 657-665.

Il a fallu d'abord relever et classer les quelque 200 citations de ce verset éparses dans les œuvres de saint Augustin, en joignant à chacune d'elles l'indication des textes scripturaires qui l'accompagnent. Le même verset évoquant des thèmes analogues, il a fallu ensuite noter et classer ces thèmes, dont le principal est celui du don du Saint-Esprit. La polémique antipélagienne ramène ce thème avec une fréquence croissante : on peut donc classer tous les thèmes relatifs à la « mission de l'Esprit-Saint dans l'économie temporelle de l'Église » d'après la date 411 (avant 411 ; après 411). Voir *Augustinus Magister*, 237 = Rondet.

A. D.

494. *Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne*, par A. LAURAS, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 667-675.

Deux images complémentaires qui se situent au cœur de la controverse donatiste et de l'ecclésiologie augustinienne, éclairant à la fois « son mode de pensée » et « son mode d'exégèse ». *Christus-mons* (23 fois), identité du Christ et de l'Eglise, montre le dépassement de l'exégèse traditionnelle en une formule qui unit originalité, richesse et cohérence. *Christus-lapis angularis* (40 fois), unité du Christ et de l'Eglise, illustre mieux encore la maîtrise d'Augustin dans l'exploitation du symbolisme biblique. Voir *Augustinus Magister*, III, 238-239. Rondet.

A. DE V.

495. *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, par H. RONDET, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 691-701.

L'image de la mer tient une grande place dans la prédication de saint Augustin. L'A. cite de nombreux textes, classés autant que possible dans un ordre chronologique, afin de suivre le développement et l'orchestration du thème fondamental

contenu dans ce symbole. Les premiers textes sont empruntés aux *Dialogues* où l'image paraît davantage inspirée de lieux communs de la philosophie néoplatonicienne que des Écritures. Les textes suivants proviennent des Écritures. Augustin voit dans la mer le monde pécheur, avec tous les risques qu'il comporte. Sur ce thème fondamental se greffent des thèmes secondaires, soutenus par d'autres symboles empruntés au milieu maritime : la pêche miraculeuse et le filet, exploités surtout contre les donatistes. Cette recherche permet une lecture meilleure des sermons de saint Augustin, et explique en même temps la méthode oratoire et exégétique du prédicateur.

A. DE V.

496. *Les trois catégories de chrétiens, à partir de Luc* (17, 34-36), *Matthieu* (24, 40-41) *et Ezéchiel* (14, 14), par Georges FOLLIET, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 631-644.

497. *Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien*, par Georges FOLLIET, dans *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 81-96.

Pasteurs, continents et simples fidèles sont les trois catégories de chrétiens que ces textes évoquent et situent (Luc et Matth.) face au Jugement ; thème assez familier à Augustin qui l'aborde à huit reprises. L'auteur en rassemble les sources et les données, moins en vue d'une étude de son contenu dogmatique ou spirituel que pour les éclairer ou en illustrer les principes et la méthode de l'exégèse augustinienne. De l'interprétation donnée, l'évêque d'Hippone a le mérite d'abord d'être l'initiateur : elle est originale en patristique. En elle ensuite, sur quoi insiste G. F., se vérifie une exégèse qui, se situant d'emblée au cœur même de la foi et de la tradition s'attache à interpréter l'Écriture par l'Écriture, un Testament par l'autre (cf. le rapprochement des trois figures évangéliques et des trois personnages prophétiques). Les principes d'exégèse invoqués sont empruntés au P. Pontet (*L'exégèse de s. Aug. prédicateur*), ce qui nous situe plutôt en exégèse pastorale, comme le relève H. Rondet (*Augustinus Magister*, III, 238 ; cf. son appréciation). Dégageant une évolution à trois stades dans la présentation du thème, l'auteur s'en sert pour tenter quelques précisions dans la datation de certains textes des *Enarrationes* et des *Quaest. Evang.*, ce qui valorise encore cette intéressante recherche. La seconde étude fait suite à la première et révèle que l'interprétation donnée par Augustin des trois figures de l'A. T. : Noé, Daniel et Job se retrouve chez Eucher de Lyon, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux, Hildebert, évêque du Mans, Godefroid, abbé de Saint-Blaise d'Amont. On peut donc suivre sa postérité jusqu'au XII^e^ siècle. G. F. termine son article sur une note (p. 94-96) : Emploi du mot : praepositus ».

A. D.

498. *Tria genera hominum : Noe, Daniel et Job*, par François CHATILLON, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 169-176.

Il me revient de présenter cet article puisque j'en suis en quelque sorte la cause. A la lecture de ma communication publiée en vue du Congrès dans *Augustinus Magister*, II, 631-644 (cf. ci-dessus *Bull. Aug., pour* 1954, n° 496) M. Chatillon fut quelque peu contrarié à l'en croire. « J'ai ressenti, écrit-il, un choc en tombant sur un article..., où l'on traite une question rabâchée par moi (oralement, il est vrai ! grandeur et misère du métier de professeur) depuis dix ans, à Lyon et à Strasbourg (je n'insinue pas que cet article est tributaire de mon enseignement) » Cf l'article de l'A. présentant les volumes du Congrès, dans ce fascicule de la RMAL, X, 1954,

p. 177-180, sous le titre : *Augustini magistri* (titre bien trop élogieux pour les membres du comité de ce congrès). Quelle malchance pour M. Chatillon ; et quelle confusion pour moi-même. Combien je regrette de n'avoir pas été l'élève d'un tel maître ! Qu'il soit tout au moins assuré que personne ne l'a trahi dans le cas. Les huit pages qu'il a rédigées avant même que se tiennent les assises du Congrès de 1954 complètent très heureusement ma propre étude en ce qui concerne la préhistoire du thème étudié. A dire vrai, je connaissais le passage de la quatrième Homélie d'Origène *in Ezechielem* conservée dans la traduction de Jérôme, mais n'y trouvant pas le développement allégorique ou tropologique que donne Augustin du texte d'Ezéchiel, XIV, 13-14, je négligeais bien à tort l'examen de ce passage comme aussi les propres commentaires de Jérôme : *Commentariorum in Ezechielem lib. IV*, cp. XV ; PL 25, 120 ; *Adversus Iovinianum*, I, 25 ; PL 33, 244. J'ai pourtant déjà relevé un texte de saint Cyrille d'Alexandrie très proche des commentaires d'Augustin, il s'agit d'un fragment publié par Mai, *Catena Patrum in Ezechielem*, dans *Bibliotheca Nova Patrum*, III, 137, et reproduit par Migne, PG, 70, 1457-1459 (voir l'article qui faisait suite à ma communication au congrès, *L'Année théologique augustinienne*, 1954, p. 86). Mais malgré tous ces témoignages, le problème de la source directe de l'interprétation augustinienne demeure encore pour moi une énigme. Ce n'est pas le texte d'Origène qui a pu suggérer à Augustin les rapprochements entre Noé — les pasteurs, Job — les fidèles, Daniel — les continents. Les spirituels (Origène) ou contemplatifs (Cyrille d'Alexandrie) ne sont pas forcément des *continentes* ou des moines. Souhaitons que les propres découvertes de M. Chatillon ne tardent pas trop à sortir du cercle privilégié de ses élèves. J'ajouterai que cet article répond au R. P. Rondet qui a fait quelques réserves sur l'intérêt de ce genre de recherche : le problème Origène, source d'Augustin, et celui de la survie de certaines allégories augustiniennes jusque dans l'homilétique chrétienne du moyen-âge, sans être d'une importance capitale pour la sauvegarde de la foi, me paraît sinon utile, tout au moins intéressant pour l'histoire de la culture.

G. Folliet.

499. *Sol intaminatus*, par A. Olivar, dans *Analecta sacra tarraconensia*, XXV, 1954, 209-220.

Après C. Weyman, J.-E.-B. Mayor, J.-H. Baxter, J. Madoz, E. Llopart, Dom Olivar reprend les textes déjà connus, auxquels il en ajoute quelques autres, textes contenant l'expression ou l'image du « soleil toujours sans souillure : *sol intaminatus* » ; au total vingt textes depuis Diogène Laërce à Honorius d'Autun, dont quatre tirés de saint Augustin : *De fide et symbolo* 10, *De agone christiano* 18, *Sermo* 266 où se trouve l'image en termes concis : *Caenum non inquinat solis radium*, et *Sermo* Denis XIX,3. Il est difficile dans le cas de déterminer la source pour chaque auteur ou chaque texte. Au départ l'utilisation de l'image est plutôt éthique (Diogène Laërce-Tertullien), à partir d'Origène on la voit appliquée au mystère de l'Incarnation pour montrer que la divinité du Christ n'est pas souillée par l'humanité qu'elle assume pas plus que les rayons du soleil ne sont souillés par la fange qu'ils éclairent. Nul doute que saint Augustin utilise cette image dans un contexte antimanichéen avec insistance sur la « lux visibilis » (cf. *De agone chr.* 18, et *De fide et symbolo* 10), dans les deux autres passages des sermons 266 et Denis XIX il se sert de l'image pour prouver aux donatistes que l'indignité des ministres ne peut faire disparaître la sainteté et la pureté inhérentes à tout sacrement.

G. Folliet.

500. *Christ the « Medicus humilis » in St. Augustine*, par R. Arbesmann, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 623-629.

501. *The Concept of « Christus medicus » in St. Augustine*, par R. Arbesmann, dans *Traditio*, X, 1954, 1-28.

Ces deux études traitent du même sujet. Dans la première, l'A. se pose une question très précise : pourquoi Augustin reprend-il ce thème du Christ-médecin, tombé en oubli après une vogue longue de deux siècles dans l'apologétique chrétienne contre Asclepios ? La réponse qu'il donne ici est reprise avec bien plus de détails dans la deuxième étude, qui est un exposé plus circonstancié et plus approfondi. Il y mentionne d'abord une série d'études consacrées au thème Christ-médecin spécialement chez saint Augustin, depuis la découverte à Timgad en 1919, d'un fragment d'inscription contenant une invocation au Christ-médecin. Il expose ensuite l'origine de ce thème et sa fortune dans la littérature latine chrétienne avant saint Augustin. L'origine en est biblique : les évangiles présentent le Christ comme médecin des âmes et des corps. Durant les II^e-III^e siècles, le thème a été exploité comme moyen de lutte contre le culte très répandu d'Asclepius, le dieu-guérisseur. L'A. cite Origène, Tertullien, Arnobe, Lactance. Au IV^e siècle, le culte d'Asclepius cède le pas aux cultes orientaux, cultes à mystère, visant à assurer le salut et l'immortalité à ses adeptes. Asclepius n'est plus le principal adversaire auquel s'attaquent les polémistes chrétiens : il est traité comme les autres divinités, sans cette hargne qu'étalaient ses adversaires des siècles précédents. Ici l'A. cite Firmicus Maternus, Jérôme, Ambroise. Le thème du Christ-médecin perd alors de son actualité, du moins en Occident, et l'image devient très conventionnelle. On s'étonne dès lors de voir Augustin reprendre ce thème avec prédilection. Il le fait surtout dans ses sermons au peuple. P. Monceaux explique cette insistance d'Augustin par le fait que le thème était particulièrement populaire en Afrique (*Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1920 p. 79), De fait, c'est un africain, Tertullien, qui l'y a introduit ; saint Cyprien s'en est servi, ainsi que Pélage et les Donatistes s'il est vrai que l'inscription de Timgad est un monument donatiste. On trouve des passages en l'honneur du Christ-médecin dans des hymnes manichéennes d'où L. Olschki, *The Wise Men of the East in Oriental Traditions*, 1951, 391 n. 25, suggère que la prédilection de saint Augustin pour cette image serait due à une influence manichéenne sur sa pensée. L'A. refuse cette suggestion : ces textes manichéens révèlent dans leur ensemble une mentalité étrangère au christianisme et à l'augustinisme et il suffit, pour expliquer la prédilection de saint Augustin, de se réclamer de la longue tradition chrétienne spécialement bien attestée dans son Afrique natale. Le thème est particulièrement apte à expliquer aux simples gens la nature de la Rédemption, et c'est en ce but que saint Augustin s'en sert dans ses sermons, fidèle en cela à ces prédécesseurs africains. Mais il injecte, pour ainsi dire, une nouvelle vie à ce thème conventionnel, en insistant spécialement sur l'*humilité* du Christ-médecin. L'humilité est la base de toute vraie vie chrétienne. Augustin le sait d'expérience personnelle et ce souvenir ne doit pas être négligé pour expliquer sa prédilection pour ce thème. Après ces considérations historiques, l'A. analyse un grand nombre de textes, où il est question de ce thème sous tous ses aspects. L'étude forme une petite synthèse bien équilibrée. Sans doute, on pourrait trouver d'utiles compléments chez J. Courtès, *Saint Augustin et la médecine* dans *Augustinus Magister*, I, 43-51, voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 502 et chez G. Bardy, *Saint Augustin et les médecins* dans *L'année théologique augustinienne*, 1953, 327-346, voir *Bulletin augustinien pour* 1953 dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955 p. 166, n° 26 ; et par contraste, chez W.-M. Grech, *Initium omnis peccati superbia ; Augustine on the pride as first sin*, 1949. Ainsi le thème pourrait se développer en une véritable théologie de la grâce médicinale, qui, en réalité, est contenue dans l'image du Christ-médecin humble, employée par saint Augustin. Voir *Augustinus Magister*, III, 239-240 = Rondet et discussion, *ibid.*, 245.

A. de V.

502. *Saint Augustin et la médecine*, par Jean Courtès, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 43-51.

A partir des textes relatifs à la médecine (cf. Marrou, Courcelle et Bardy), J. C. étudie l'utilisation doctrinale et pastorale qu'en fait Augustin. La double maladie intérieure et extérieure de l'homme déchu correspond à la double nature du Verbe Incarné ; voilà le champ où se déploie la vertu du Christ-médecin. Chaque étape de son histoire terrestre revêt un caractère médical symbolique : parallèle traditionnel, mais qui atteint chez Augustin la perfection d'une belle et riche synthèse. L'auteur en trace une esquisse, sur la base seulement des *Sermons* et *Enarrations*. D'après le Rapport (cf. *Augustinus Magister*, III, 30) il y aurait lieu, en consultant des sources africaines, de poser le problème de manière quelque peu différente.

A. D.

503. *Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine*, par William Frend, dans *Augustinus Magister*, II, 859-866.

L'A. retrace l'arrière-fond de la querelle donatiste : les rapports entre donatistes, catholiques et manichéens. Il reprend l'essentiel de son article *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North-Africa*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. IV, 1953, 13-26. Voir *Bulletin augustinien pour* 1953 dans *Revue des ét. august.*, I, 1955, 270-271, n. 125. Voir sur cette communication *Augustinus Magister*, III, 215 = Philips.

A. D.

504. *Une œuvre apocryphe de saint Augustin : le « Speculum quis ignorat... » (C.S.E.L. XII)*, par Georges de Plinval, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 187-192.

Outre l'absence de dédicace, deux objections sont soulevées contre l'authenticité du *Speculum* : contrairement à l'usage de saint Augustin, la Bible est citée d'après le texte hiéronymien, puis l'esprit du recueil, franchement pélagien, serait incompatible avec la pensée augustinienne. Possidius se serait donc mépris en attribuant cet ouvrage anonyme à saint Augustin. Les arguments de cette hypothèse ont été examinés récemment par Dom B. Capelle : *Revue des études augustiniennes*, II, 1956 (*Mémorial Gustave Bardy*) 423-433. Voir *Augustinus Magister*, III, 40. Mohrmann et discussion, *ibid.*, 49-50. La question de l'authenticité augustinienne du *Speculum* reste en litige.

A. D.

505. *Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué a Sévérien de Gabala*, par A. Wenger, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 175-185.

Dom Wilmart a retiré à saint Augustin le *serm. Mai LXXX, de crucis trophaeo*, et l'a attribué à saint Jean Chrysostome (*The Journal of Theological Studies*, 19, 1918, 305-327). L'A. en restitue la paternité à Sévérien de Gabala (début v^e^ siècle). Le sermon, en effet, comme beaucoup d'homélies latines des v^e^ et vi^e^ siècles, est la traduction d'un original grec, dont le thème est familier à Sévérien et le style caractéristique de sa manière d'écrire. L'A. reproduit le texte grec *in extenso* d'après l'Ottobonianus, avec notes critiques ; la traduction latine, éd. Mai, figure en dessous avec l'explication des divergences les plus saillantes. Le texte grec était pratiquement inconnu, à cause de la rareté des mss. Voir *Augustinus Magister*, III, 39 = Mohrmann.

A. D.

506. *La Passion des saintes Perpétue et Félicité, Mars* 203, traduite et annotée par A. Levin-Duplouy, Musée Lavigerie, Carthage-Tunisie, 1954, 23 × 19, 44 p.

Cette plaquette donne le texte latin d'après l'édition de C. van Beek, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, t. I, Nimègue 1936, une traduction française, une introduction et des notes. Ces notes intéresseront le chercheur. Nous proposons quelques compléments. A la note 1, concernant les lectures publiques dans les réunions liturgiques, ajouter l'ouvrage enrichissant de Hans Urner, *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst, Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1952, (voir *Bulletin augustinien pour* 1953, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 418). Cette référence à mettre également à la note 34. Compléter la note 8 sur la lutte contre les démons par L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Abbaye de Saint-Wandrille, 1950, chapitre VI et l'appendice *La cosmologie et démonologie dans le christianisme antique* (p. 181-219), (voir *L'Année théologique*, 1951, 83-85). Nous aurions aimé plus de précisions dans la note 7. Sans doute les *Passions* nous offrent la source chrétienne des expériences mystiques ; mais des expériences plutôt *extraordinaires*, qui accompagnent certainement un état intérieur de contemplation mystique. De cet état intérieur les *Passions* nous donnent-elles un témoignage, indépendamment des phénomènes mystiques extraordinaires ? Enfin, les augustinisants auraient été heureux de trouver dans l'introduction quelques détails sur les dates et les circonstances des 3 sermons que saint Augustin prononça à Carthage dans la *Basilica Majorum* au jour de la fête des saintes.

A. de V.

507. *Les dernières fouilles d'Hippo Regius, ville épiscopale de saint Augustin. Les monuments chrétiens*, par Erwan Marec, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 1-18.

M. Marec, à qui nous devons déjà *Hippone, antique Hippo Regius*, 1950, rassemble ici les résultats remarquables des dernières fouilles d'Hippone et cherche à en dégager des conclusions provisoires. Il a mis à jour l'ancien quartier chrétien d'Hippone. La description qu'il en fait, accompagnée d'un plan très clair, est d'un historien autant que d'un archéologue. Des deux basiliques retrouvées, celle de l'est serait l'église des donatistes, l'autre, à l'ouest, serait la Basilica Pacis de saint Augustin, sur laquelle les sermons de l'évêque donnent des renseignements précieux. L'A. tente aussi de décrire les différentes annexes de la basilique comme le cadre de la résidence épiscopale et monastique. Les conclusions de M. Marec sont provisoires ; d'ultérieures recherches archéologiques et textuelles y trouveront cependant un solide point de départ. Voir O. Perler, *L'Eglise principale et les autres sanctuaires chrétiens d'hippone-la-Royale, d'après les textes de saint Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 299- 345.

A. D.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

508. *San Agustín*, par Alfonso Uribe Misas, dans *Universidad de Antioquia*, XXX, 1954, 580-593.

Éloge solennel d'Augustin, docteur de l'Église, ouvrant le n° spécial d'*Homenaje de la Revista U. de A.*, par le Recteur de cette Université (Colombie). Sur la base d'une étude historique et psychologique de la conversion, il dégage le dessein de Dieu à la fois sur Augustin et sur l'Eglise, éclairant le double message d'Augustin : sagesse et sainteté.

A. D.

509. *The Authority of St Augustine*, par Desmond Schlegel, dans *Blackfriars*, XXXV, 1954, 458-463.

Vue d'ensemble des travaux de saint Augustin : sa correspondance, ses luttes pour l'Eglise, ses grands traités, *De civitate Dei*, *De Trinitate*, *Confes.*, d'où résulte sans doute l'autorité de saint Augustin ; mais l'auteur ne l'analyse pas davantage.

F.-J. T.

510. *San Agustín y la crisis de la cultura antigua*, par José-Ignacio Gonzalez, dans *Universidad de Antioquia*, XXX, 1954, 594-602.

En saint Augustin se condense le meilleur de la culture antique, littéraire et philosophique, mais en lui aussi s'expriment lumineusement les données bouleversantes du message révélé. Augustin est au point de départ d'un humanisme nouveau, sur le fondement du sens chrétien de la personne humaine et de l'histoire. Cette brève étude le montre en mettant à contribution le *De civitate* principalement.

A. D.

511. *La cultura cristiana nei primi secoli*, par Michele Pellegrino, dans *Convivium*, III, 1954, 257-270.

Vue d'ensemble des traits caractéristiques de la *culture* dans la société chrétienne depuis saint Paul jusqu'à saint Augustin. P. analyse le *milieu*, les *sources*, les *activités* de cette culture et en relève le caractère de mouvement universel, essentiellement religieux. Saint Augustin est signalé comme étant un de ses grands représentants ; et l'exposé, sans être spécialement orienté vers lui, précise bien le cadre culturel qui lui convient.

F.-J. T.

512. *Saint Augustin et l'esprit de la Somme théologique*, par F. Cayré, dans *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 9-20.

La Somme théologique reproduit fidèlement l'esprit de saint Augustin, à la fois scientifique et théologal. Elle fait une place centrale aux vertus « divines » de foi, d'espérance et de charité, et, à la manière d'Augustin, les rattache étroitement aux dons du Saint Esprit les plus élevés, science, intelligence et sagesse, qui ont un rôle « vital » dans la pensée et la spiritualité chrétiennes. La meilleure initiation à la théologie thomiste consiste donc dans une solide « formation théologale, qui avivera le sens des plus hautes spéculations, en prévenant des dangers de l'intellectualisme ». Une note plus technique du même auteur, dans ce même numéro, p. 119-122, complète l'exposé de ces idées.

A. D.

513. *Die « Civitas Dei » im Geschichtsdenken Otto's von Freising*, par Johannes Spörl, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios*, II, 577-596.

L'A. a consacré déjà plusieurs études à la personne et à l'œuvre d'Otton de Freising, évêque de cour et historien germanique († 1158), dont l'une examinait sa doctrine historique. Dans celle-ci, nous avons une exploration approfondie et plus complète de ses idées et de celles de son temps, en dépendance d'une interprétation

originale du *De civ. Dei*. La tendance de son *Historia de duabus civitatibus* aboutit à absorber toute l'histoire dans celle d'une seule « civitas », celle de Dieu assurément. L'auteur insiste sur l'intérêt historique de l'œuvre : les idées d'Otton exercèrent en effet une grande influence au moyen âge.

A. D.

514. *Saint Augustin et le code de droit canonique de* 1917, par René Metz, dans *Revue de droit canonique*, IV, 1954, 405-419.

Par l'intermédiaire des recueils de droit du moyen âge, surtout du *Décret de Gratien* qui, sur les 1200 fragments patristiques environ qu'il cite, en attribue 582 à saint Augustin, celui-ci a exercé une réelle influence sur la formation du droit ecclésiastique, dans tous les domaines : « principes généraux, droit des personnes, droit sacramentaire, droit liturgique, procédure et surtout droit pénal (p. 419) ». L'auteur le montre par de nombreuses données statistiques et des renvois précis qui permettent de vérifier et d'apprécier chaque texte augustinien invoqué par le Code.

F.-J. T.

515. *Augustinus als Kerkvader en Theoloog*, par E. Hendrikx, dans *Augustinus bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte*, 354-1954, « Pro Nostris », Averbode, 1954, 25-44.

L'A. présente saint Augustin comme Père de l'Eglise et comme théologien. En tant que théologien Augustin a inspiré le haut moyen âge ; évincé quelque peu par saint Thomas, plus systématique, il est apprécié de nouveau de nos jours pour sa méthode existentielle. L'A. insiste sur le caractère à la fois traditionnel et original de la théologie de saint Augustin. En tant que Père, *testis fidei*, témoin de la tradition, Augustin a été exploité surtout jusqu'au Concile de Trente. Depuis ce Concile, qui a clairement formulé la révélation dans ses décrets et dans ses canons, le témoignage des Pères, d'Augustin, est invoqué davantage pour sa valeur historique et est exploité par la Contre-réforme à des fins polémiques. De nombreux détails historiques et doctrinaux étoffent la charpente des idées générales, de sorte que l'exposé est d'une forte densité sans manquer pour autant de clarté. Je pense qu'actuellement l'A. aurait davantage nuancé ce qu'il affirme d'Augustin, Père du monachisme africain (p. 31). A propos de l'invitation d'Augustin au Concile d'Ephèse par Théodose II (p. 30) nous signalons qu'Altaner a montré qu'Augustin doit cette invitation à son mérite personnel d'avoir triomphé de Pélage : *Augustinus in der griechische Kirche bis auf Photius*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. LXXI, 1952, p. 37-76.

A. de V.

516. *L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Erigène dans son De Praedestinatione*, par G. Mathon, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 419-428.

Dans le *De praedestinatione* on trouve 60 citations explicites d'Augustin. Scot Erigène exploite ces textes en faveur de ses conceptions très personnelles et aboutit à s'éloigner de la pensée augustinienne, par son interprétation tendancieuse, ou déformante, ou arbitraire, autant que ses adversaires prédestinationistes (Godescalc). L'augustinisme d'Érigène est donc très douteux. Les notes de cette communication sont très précieuses.

A. D.

517. *Presencia de San Agustín en el pensamiento moderno en su XV centenario*, par Joaquin Iriarte, dans *Razón y Fe*, 149, 1954, 531-540.

« Présence ! » ce qui dit plus qu'actualité. Et toutes les présences : « doctor ubicuo y perennes », de celui qui est bien « le premier homme moderne » (Harnak). I. Présence à la pensée contemporaine (existentialiste) ; présence d'hier à la pensée axiologiste (Max Scheler) ; présences antérieures sans discontinuité (Descartes, Malebranche, Pascal, Jansénius, Luther...). II. Les motifs : la triple richesse de sa physionomie, en sa signification *historique*, *psychologique* et *idéologique*. L'A. le montre dans une analyse à ce triple point de vue, de la conversion, base elle-même de son œuvre apologétique et constructive.

A. D.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

518. *Ontologie augustinienne*, par F.-J. Thonnard, dans *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 41-53.

On trouve en saint Augustin, mais avec des caractères platoniciens très accusés, les éléments d'une ontologie, c'est-à-dire, une science des propriétés transcendantales de l'être et de ses divisions les plus générales. L'auteur les expose en déterminant le sens donné par Augustin aux notions métaphysiques d'*essence*, de *nature*, de *relation*, de *substance*, d'*accident*, de *prédicament* qu'il faut bien dégager de leurs acceptions thomistes. Ainsi *essence* n'a pas le sens abstrait de capacité d'exister, c'est un mode spécial et concret d'exister, d'où son affinité avec *nature*. Substance et accidents sont distingués par le critère du changement et l'accent est mis sur l'unité concrète des opérations et de l'âme, sujet pensant. Les prédicaments d'Aristote, pure classification logique, sont appliqués aux affirmations concernant la divinité. Pour Augustin d'ailleurs, c'est la caractéristique de son ontologie, c'est en Dieu surtout que l'être et ses aspects sont étudiés, comme dans le sujet où ils se réalisent en plénitude et où s'éclairent tous les problèmes de leur participation.

A. D.

519. *Ontologia existencial de San Agustin*, par B. Mantilla Pineda, dans *Universidad de Antioquia*, XXX, 1954, 603-611.

Les composantes majeures de l'actualité philosophique d'Augustin lui viennent : 1° de sa psychologie-métaphysique de l'expérience interne ; 2° de son analytique existentielle sur la base de l'inquiétude ; 3° du retour qu'il préconise à un humanisme théocentrique. L'auteur utilise les penseurs contemporains, malheureusement sans donner les références aux œuvres.

A. D.

520. *Über die Wertphilosophie Augustins, Ein Versuch axiologischer Einführung in den « Gottesstaat »*, par Carl-Johann Perl, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 113-122.

L'étude est rattachée au *De civ. Dei.* ; elle pourrait l'être tout aussi bien aux *Dialogues*, aux *Confessions*, au *De Trinitate*. C'est une transcription de la pensée d'Augustin en termes de valeurs. Axiologisme en effet, à partir de l'intuition initiale,

découverte de « la valeur » ; axiologisme religieux : la valeur est un fait qui a sa raison en Dieu. La solution du problème du mal s'y rattache, ainsi que la théorie de la connaissance où la valeur prend le nom de Vérité. Dieu-Amour est la valeur suprême. Pour la première fois, en son platonisme corrigé et dépassé, la sphère des valeurs obtient consistance et autonomie.

A. D.

521. *L'infinité divine chez saint Augustin*, par Étienne Gilson, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 569-574.

Augustin doit une première notion de l'infinité matérielle à Mani. Grâce à Plotin il passe à l'infinité spirituelle. Mais la notion plotinienne de sagesse infinie n'a guère tenté saint Augustin ; elle ne lui suggère en somme qu'une absence de limite soit dans l'immatériel, soit dans le divin. La notion d'infinité occupe une place peu importante dans la doctrine de l'évêque, mais ce qui s'y trouve passera intégralement dans la théologie du moyen-âge, celle surtout d'Henri de Gand et de Duns Scot. Voir *Augustinus Magister*, III, 150-151, Mandouze.

A. D.

522. *Temps et exemplarisme chez saint Augustin*, par Robert Gillet, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 933-941.

Le temps est l'existence concrète et consciente d'un être imparfait changeant ; et il participe à l'être stable, éternel qui est son « exemplaire ». Il est constitué par la mémoire stabilisant le mouvement. Pour se « dépasser » ainsi, il a besoin de l'aide divine donnée par l'illumination, fondée elle-même sur l'exemplarisme : il est l'image mobile de l'immobile éternité. Dans le même sens, l'exégèse augustinienne voit dans les événements successifs de l'Ancien Testament l'image des mystères divins qui en sont l'archétype éternel : tout ce qui passe est image. Enfin le temps est le lieu où, comme le Christ et l'Église, chacun de nous commence son éternité en fixant par des actes passagers un destin éternel. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 197-198, Rapport de H. Marrou, et p. 207, discussion sur le temps psychologique et sidéral, image de l'éternité.

F.-J. T.

523. *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, par Jules Chaix-Ruy, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 923-931.

Dans les *Confessions*, saint Augustin cherche à expliquer la saisie psychologique du temps et sa mesure ; mais déjà, indirectement, il atteint son fondement ontologique, sa structure. C'est par là que le temps se distingue radicalement de l'éternité, car celle-ci est *être* au sens plein ; le temps n'est que « existence » au sens existentialiste de ce qui est contingent, passe et meurt. D'où les degrés de niveaux du temps : celui des bons anges, d'Adam au paradis, du juste régénéré, du pécheur, des démons d'après les degrés d'éloignement de l'éternel. La *Cité de Dieu* analyse ces divers degrés en faisant l'histoire des créatures depuis la double chute des anges et des hommes, jusqu'au terme définitif (ciel et enfer), avec, au centre, la Rédemption. Le temps ainsi compris est l'étoffe de notre destinée, et ses deux directions opposées sont mêlées ici-bas. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 197, les remarques de H. Marrou, sur le rôle de la distinction « essence-existence » en saint Augustin, et p. 209, celles de J.-M. Le Blond sur le temps avant le péché.

F.-J. T.

524. *Los ciclos cósmicos en la « Ciudad de Dios »*, par Victorino Capánaga, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 95-112.

Le *De civ. Dei* (cf. livre XII, texte de base) contient (I) un exposé des différents systèmes cycliques anciens et leurs conséquences morales (fatalisme, divination, astrologie) ; parallèlement (II) une réfutation des cycles (idée d'un commencement absolu du monde) et un exposé de la doctrine véritable, la conception chrétienne de l'action de Dieu, fondement de la conception biblique du temps de l'histoire. Utile commentaire d'un aspect essentiel du livre XII, dans la ligne de J. Guitton : *Le temps et l'éternité...* ainsi que de O. Cullmann : *Le Christ et le temps.*

A. D.

525. *St Augustine and the Cosmic Soul*, par Vernon J. Bourke, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 1954, 431-440.

Reprise du problème par retour aux textes visés : *De Quant. anim.*, 32,19, éclairés par des textes pris sur l'œuvre entière (Dialogues, Prédication, Exégèse), jusqu'aux textes définitifs (*Retractationes*) : l'âme cosmique reste une question libre ; il n'en est pas traité dans la Bible ; ni rejet, ni affirmation (*Magna et abdita quaestio*, disait-il déjà en 400, *De consensu Evang.*, 1, 23, 35). J. B. situe sa recherche, comme Ph. Delhaye en 1950, qu'il revise, dans le sillage de la double controverse du IX^e^ s., âme du monde et âme humaine universelle, à partir de l'interprétation curieuse que Ratramne de Corbie avait donnée au texte du *De Quantitate* (l'âme est à la fois une et multiple).

A. D.

526. *La « Cité de Dieu », source de la philosophie augustinienne*, par Charles Boyer, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 53-65.

En témoignage de la richesse de pensée philosophique contenue dans le *De civ. Dei* où l'on pourrait retrouver toute la philosophie de saint Augustin, l'auteur en relève les thèses majeures concernant Dieu, l'univers, l'âme humaine, l'homme dans le corps et dans le temps — il insiste sur la consistance du concept de nature créée — la morale dont l'âme est la charité. Intéressante esquisse d'ensemble, qu'il faut rapprocher de « l'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne » du même auteur, dans *Gregorianum XXVII*, 1946 ; mais surtout de « La philosophie de la Cité de Dieu », de F.-J. Thonnard, dans *Revue des études augustiniennes*, II, 1956, 403-421.

A. D.

527. *La « Ciudad de Dios » ante el curso de los tiempos. Historia. Filosofia de la historia. Filosofia cristiana de la historia*, par Gabriel del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios*, I, 207-283.

L'idée dominante de cette étude est que l'histoire contenue dans la *Cité de Dieu* est une véritable « science», du moins au sens ancien de « connaissance rationelle universellement valable », où la philosophie est aussi une « science » (cf. p. 234-235). Bien que son objet soit le fait contingent, elle acquiert une première valeur scientifique en établissant, par une critique historique rigoureuse, la réalité des faits ; elle en obtient une autre plus valable encore en expliquant les faits par des lois psychologiques ou sociales. Ces lois peuvent relever de vérités accessibles à la raison et

constituer une philosophie de l'histoire ; elles peuvent aussi nous être enseignées par la Révélation et baser une théologie de l'histoire (cf. p. 144-146, résumé clair de ces trois aspects). L'histoire telle que la contient la Cité de Dieu est « scientifique », car elle dépasse la pure érudition. Elle n'est pas une pure philosophie de l'histoire comme celles de Vico ou de Hegel qui se trompent en niant le surnaturel ; ni une pure théologie de l'histoire comme celle de la Bible, car elle est un effort constant et efficace pour expliquer, par la raison, le sens des événements tels que nous les offre la Révélation. Elle est proprement la « Philosophie chrétienne de l'Histoire ». C'est ce que l'auteur montre, non sans longueurs et répétitions, procédant par approches successives et par comparaison avec de multiples auteurs surtout modernes : Hegel, Vico, Bernheim, Bauer, Huizinga, Toynbee (spécialement), Weber, Meyer, Ruyssen, Ploetz, etc., etc. Disons que l'étude gagne en érudition suggestive ce qu'elle perd en clarté et précision.

F.-J. T.

528. *El mensaje agustiniano del amor*, par José-Ignacio de Alcorta, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 357-364.

La pensée de saint Augustin s'inscrit dans un *ordo amoris*. Il y a, selon Augustin, trois manifestations de cet ordre d'amour : 1° la constitution ontologique des êtres par l'amour ; 2° l'intégration des êtres dans l'ordre d'amour de l'univers et dans sa finalité transcendante ; 3° dans l'homme, l'orientation totale de la vie vers la Valeur suprême. Cet ordre d'amour trace comme « un itinerarium cordis ad Deum » qui a sa contrepartie au plan sociologique dans les deux cités. Cette systématisation de la pensée augustinienne est légitime quoique non exhaustive ; elle est un commentaire de l'*amor-pondus* et débouche sur une axiologie où la « loi » trouve son accomplissement dans la liberté de l'amour.

A. D.

529. *Bonitas creationis, Bonitas Dei*, par Fritz von Rintelen, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 1954, 523-541.

Les rapports entre « *biens créés* » et « *Bien divin* » selon saint Augustin sont ici confrontés avec la philosophie moderne de la *valeur*. Pour Augustin, le Bien absolu, valeur suprême, se réalise en Dieu. A l'encontre de plusieurs théories subjectivistes modernes, cette valeur est objective et réelle. De même, chaque être créé a sa valeur propre d'après son degré d'être qui le fait participer plus ou moins à la bonté divine. Ce *réalisme* du bien fini comme lié à Dieu, n'est pas détruit par l'affirmation de son néant et de sa non-valeur comme séparé de Dieu. Aussi l'amour vrai doit-il se porter toujours vers Dieu à travers les biens finis dont il faut seulement *user*. Mais la *jouissance* de Dieu seul, « valeur suprême », (Deo frui, aliis uti), n'est pas chez Augustin un « eudémonisme égoïste », comme on l'a dit, parce qu'elle n'est que l'épanouissement de la « tendance objective vers la Valeur » et non pas d'une « recherche subjective du plaisir » : il faut distinguer entre « subjectivem Luststreben » et « Objectivem Wertstreben » (p. 536). De nombreuses citations et renvois, en notes, aux diverses œuvres de saint Augustin justifient pleinement cette interprétation.

F.-J. T.

530. *Pax, tranquillitas ordinis*, par Henri Rondet, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 343-364.

Etude analytique et synthétique du grand thème augustinien de la paix, à partir du texte capital, *De civ. Dei*, XIX, 13, mais au moyen de textes pris dans l'ensemble de l'œuvre, surtout pastorale. Sont mentionnés : les aspects de la paix (ordo, pax,

concordia) et ses différents niveaux de réalisation dans la création ; puis parcourus les trois champs principaux : paix intérieure de l'homme, paix de la cité terrestre, paix de la Cité de Dieu. On saisit l'intérêt à la fois théologique, philosophique, sociologique et spirituel de ce travail, qui rendra aussi service par ses nombreuses références.

A. D.

531. *Die geschichtliche Stunde des hl. Augustinus, Heilsgeschehen und Weltgeschichte in dem « Gottesstaate »*, par Johannes Straub, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, t. I, 571-588.

Etude du *De civ. Dei* comme événement-clé, providentiellement destiné à éclairer le passage au monde nouveau à l'heure tragique de la crise du monde ancien, en préparant la désolidarisation de « Romanitas et Christianitas ». Elle utilise les travaux de Kamlah, Caspar, Sokolswski, Stegmüller, Straub, Frend, Löwith... Dans la perspective morale et surnaturelle d'Augustin, l'Eglise seule est éternelle et doit survivre à l'Empire périssable ; il n'enseigne pas pour autant la séparation de l'Église et de l'État, mais préconise une bonne entente fructueuse à l'une et à l'autre, et a prèparé ainsi les réalisations de la chrétienté médiévale.

A .D.

532. *El repudio de la filosofia antigua en la « Ciudad de Dios »*, par Fidel Casado, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 67-93.

L'A. donne ici une synthèse, appuyée sur les textes les plus importants, de la pensée qu'Augustin se fait dans le *De civ. Dei* de la philosophie ancienne. Augustin semble grouper les philosophes en deux catégories, ceux qu'on pourrait appeler des matérialistes et des athées : les présocratiques, les épicuriens, les stoïciens, et ceux qu'on pourrait appeler des spiritualistes et des théistes : les platoniciens et les néo-platoniciens. Ces derniers ont sa préférence ; mais il ne craint pas de critiquer les erreurs qu'ils ont soutenues sur la religion, le monde, l'homme et sa destinée.

A. D.

533. *Römische Ideologie in der « Civitas Dei »*, par Endre von Ivanka, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 411-417.

Les anciens aimaient à classer les grands empires d'après un schéma moral : L'empire d'Orient était dominé par la passion du plaisir ; celui d'Alexandre, par la passion du despotisme et des richesses ; l'empire romain par la justice qui lui assurait l'éternité. Platon proposait déjà un classement semblable, en rapport avec les trois parties de l'âme, la concupiscence, le cœur, l'esprit. Saint Augustin s'inspire, semble-t-il, de cette hiérarchie traditionnelle en proclamant la supériorité de l'empire romain qui a « mérité » par les vertus naturelles de ses fondateurs de subjuguer l'univers. Mais il réserve la « justice » et l' « éternité » à la seule Cité de Dieu. Le premier rang de Rome n'est qu'un moindre vice, parce que, chez elle, le *désir de la gloire* a refréné les autres passions plus honteuses. Le schéma de Platon a pu influencer indirectement Augustin par Porphyre qui le reproduit : I. le montre par des citations précises, p. 416. Toute son étude est riche en références qui donnent un grand poids à ses suggestions, capables de mieux faire comprendre le plan de la Cité de Dieu.

F.-J. T.

534. *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, par Viktor Pöschl, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 957-963.

On retrouve chez saint Augustin les deux caractères de l'histoire romaine : le *moralisme* et l'appel aux *exemples*, pour la vie privée et publique. P. explique ces caractères par le désir des grands historiens écrivant après l'avènement de l'Empire d'Auguste, de juger et d'améliorer le nouveau régime à l'image de l'Antiquité. Ce motif valait aussi au temps des invasions barbares : d'où l'évocation dans la *Cité de Dieu* des vertus des anciens Romains. Mais Augustin christianise la méthode : il exalte les vertus chrétiennes comme moyen de prospérité pour l'État. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 206-207, les justes remarques de Ziegler, Baxter, Pöschl, sur le rôle des exemples historiques chez les anciens, et spécialement chez les Romains.

F.-J. T.

535. *Bases philosophiques de l'ascèse augustinienne*, par J.-A. Beckaert dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 703-711.

L'A. fait observer qu'aux deux conceptions fondamentales de l'homme dans le christianisme, à la conception augustinienne inspirée de la tradition platonicienne et à la conception thomiste, inspirée de la métaphysique aristotélicienne, correspondent logiquement deux ascèses différentes, bien que l'une et l'autre en conformité avec la Bible qui ignore le dualisme, inhérent à la pensée grecque. Le point de vue thomiste induit à relever l'importance d'une ascèse qui soumettra la sensibilité à l'âme, et à la grâce ; la mortification n'est pas l'ambition de tuer la vitalité du sensible, mais ses excès ; l'ascèse se suffit en un sens, et n'est pas essentiellement ordonnée à la contemplation, encore qu'elle y mène. Le point de vue augustinien suppose une ascèse de dégagement du sensible et va droit à la contemplation, visée d'emblée comme le but. Remarquons que l'A. n'appuie pas ses dires sur les textes choisis mais se contente de réflexions personnelles, qui témoignent d'une connaissance synthétique du sujet. Il nous semble que l'exposé de l'ascèse thomiste est plus net que celui de l'ascèse augustinienne, dont les éléments constitutifs restent dans le vague. L'impression générale est que d'après l'A. le thomisme conduit plutôt à l'ascèse, l'augustinisme plutôt à la mystique, l'un et l'autre se rejoignant finalement au bout de deux chemins différents mais convergeants. Voir *Augustinus Magister*, III, 81. Pincherle.

A. de V.

536. *Antropologia teologica de la « Ciudad de Dios »*, par Eloy D. Carretero, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 193-268.

Le *De civ. Dei* est particulièrement apte à nous fournir en sa maturité la pensée d'Augustin sur l'homme dans ses rapports avec Dieu ; on y trouve la mise au point qu'il n'y a pas à chercher dans les écrits de controverse visant à réfuter soit le pessimisme manichéen, soit l'optimisme pélagien. L'auteur s'est acquitté du patient et délicat travail d'extraire, puis d'enchâsser dans une synthèse logique (origine et nature, état d'innocence, chute et péché originel, réhabilitation et grâce) tout le matériel épars dans les 22 livres du *De civ. Dei*, service appréciable, d'autant que les les textes sont cités *in-extenso* (en espagnol). C'est strictement l'anthropologie d'un ouvrage, préparant d'utiles rapprochements avec celle des autres ouvrages ou groupes d'ouvrages. Quelques notations sont philosophiques (nature du corps et de l'âme, leur union, p. 207-216) ; mais l'ensemble de l'exposé est avant tout théologique.

A. D.

537. *La dottrina agostiniana sull' integrità della natura umana*, par Joseph Costanzo, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 1954, 493-504.

Promoteur de la bonté naturelle de la création et de l'homme dans la création, Augustin a découvert et professé, dans l'ordre actuel, sans distinction de plans théologique ou philosophique, une intégrité de la nature humaine à partir de ce qu'il y a de plus profond, et aussi de plus sacré en elle : sa radicale destination à jouir du Souverain Bien qui est Dieu-Trinité. Cette relation personnelle, transcendante et imprescriptible, constitue l'individu fin en soi, fonde toutes ses obligations mais aussi tous ses droits. Augustin concilie ainsi liberté et autorité, fonde la philosophie politique, libère la personne humaine de toutes les entreprises de l'étatisme. L'aptitude foncière de la nature humaine à réaliser sa fin dans un cosmos qui lui est subordonné, par des facultés capables du Souverain Bien, libère la philosophie de tout ésotérisme et rend accessible à tous la sagesse qui est déjà possession de la fin divine. Vues élevées, éclairant conjointement anthropologie et sociologie augustiniennes.

A. D.

538. *La sexualidad en San Augustin*, par César Vaca, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 727-736.

L'A. se propose d'établir les points les plus importants de la doctrine augustinienne sur la sexualité, vue à la lumière des théories modernes. Ces points sont : 1° l'instinct sexuel ; 2° la sexualité infantile ; 3° la sexualité des adolescents ; 4° la répression de la sexualité ; 5° la sexualité du mariage. Au point de vue psychologique, Augustin se montre un précurseur ; mais il élève sa doctrine au niveau de la théologie : l'instinct sexuel témoigne de la chute originelle, il a besoin de frein moral, il doit être ordonné à la finalité. Voir *Augustinus Magister*, III, 255-256, Deman.

A. D.

539. *La esencia del alma y San Agustín*, par Miguel Federico Sciacca, dans *Crisis*, I, 1954, 539-549.

L'essence de l'âme est la spiritualité, qui implique ses autres attributs de simplicité, d'indivisibilité, d'incorruptibilité. Mais l'âme est substance, et animatrice d'un corps. Tous les problèmes afférents à la spiritualité de l'âme sont repris ici, synthétisés et poussés sur plusieurs points dans des directions personnelles (cf. p. 542, où l'A. se sépare de R. Americo sur *novit se nosse*, et de Gilson p. 548, sur l'intuition conjointe par l'âme de son essence et de son existence). Les analyses de la spiritualité débouchent dans celles de « l'autoconscience », essence du moi pensant, qui enveloppe autoconnaissance et autovolition. Dans l'esprit incarné, cette propriété revêt des modalités spécifiques, de même qu'elle recèle des implications morales, ascétiques et théologiques. Contemporain de « Trinité et unité de l'esprit » (*August. Mag.*, I, p. 529 s.) l'art. s'inscrit dans la même ligne de recherche : interprétation et organisation de la psychologie augustinienne. Les sources en sont les mêmes : le *De Trinitate* IX et X, avec les *Dialogues* relatifs à l'âme.

A. D.

540. *San Agustín y la verdad*, par Adolfo Muñoz Alonso, dans *Crisis*, I, 1954, 521-525.

C'est l'article d'ouverture du numéro spécial consacré au centenaire augustinien 354-1954, par le Directeur de la revue : vibrante invitation à revenir à Augustin « l'homme de la Vérité », mais de la vérité intégrale qui s'épanouit en Amour. L'attitude profonde qui le caractérise et le recommande aux hommes d'aujourd'hui est la sincérité, intégrale aussi, avec Dieu et soi-même, avec tout prochain.

A. D.

541. *La concepción del derecho en S. Agustín*, par Enrique Giraldo Zuluaga, dans *Universidad de Antioquia*, t. XXX, 1954, 612-627.

Exposé philosophique de la conception augustinienne de la société politique. 1° A la base, la vision augustinienne de l'ordre, fondé sur Dieu et la vocation divine de l'homme chrétien ; 2° l'instrument de l'ordre est la Loi, loi éternelle en vue de l'ordre universel ; loi morale, fondée sur le Dieu d'amour et la rédemption du Christ en vue du salut de l'homme ; 3° De ces principes résulte la science politique augustinienne et chrétienne, dont l'auteur parcourt les principales applications. Les références aux œuvres soit d'Augustin soit des modernes auraient valorisé cette intéressante synthèse.

A. D.

542. *Santo Agostinho Jurista*, par A. Barata Tavares, dans *Filosofia* (Lisboa), I, 3, 1954, 18-25.

L'auteur examine spécialement le sens de *cité* : cité terrestre et cité céleste et leurs rapports ; puis la nature de la Loi divine, source de la loi naturelle immuable, et des lois positives qui s'adaptent aux circonstances ; et il fait ressortir le caractère platonicien des conceptions augustiniennes. (La note 1, p. 20, signale deux traités de droit en portugais, inspirés de saint Augustin).

F.-J. T.

543. *El impacto de San Agustin en Donoso, Las « Dos Ciudades » y las « Dos Civilizaciones »*, par Diego Sevilla Andrès, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 621-645.

La structure même de la pensée de D. Cortès est profondément traditionnelle et catholique. Elle est tributaire d'abord des théologiens espagnols (plutôt que de l'école française comme on le croit couramment) et par eux de saint Augustin et de la scolastique. L'auteur dégage ses affinités augustiniennes sur le plan de la science et de la philosophie de l'histoire, et comme témoin de l'angoisse de son temps, en tenant compte que Donoso est, avant tout, un politique et un sociologue.

A. D.

544. *Storicismo teologico-agostiniano e storicismo filosofico-hegeliano*, par Umberto Padovani, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Edizioni agostiniane*, Tolentino, 1956, 110-112.

— *Idem* dans *La Ciudad de Dios*, CLXVIII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 179-190.

— *Idem* dans *Humanitas*, IX, 1954, 966-976.

L'auteur ne se contente pas de présenter (I) l'historicisme chrétien dont Augustin est le maître et que reproduisent les écoles du moyen-âge, sur la base d'une métaphysique transcendantaliste et théistique empruntée à la pensée grecque, en regard (II) d'une conception moderne, tributaire d'une métaphysqique moniste et immanentiste. Il en dégage (III), et c'est l'intérêt majeur de son étude, les avantages qui peuvent résulter de leur confrontation. Il y a dans l'hégélianisme des vues qui ne sont pas entachées par son idéalisme, notamment un « sens adulte de l'histoire » (est-ce là un élément spécifiquement hégélien ?) et d'autres que signale l'auteur dans les domaines de la religion, de la science, de l'art et de la morale. — La *discussion*

(p. 113-118) relève que la théorie historique de Vico dont le sens, d'après l'auteur, est *idéaliste*, comporte aussi une interprétation *réaliste* qui l'apparente à l'augustinisme (Carlini, Morandini) ; d'autres (Bozzetti, Antonelli) ont souligné la valeur *philosophique* et pas seulement théologique de la pensée augustinienne sur l'histoire.

A. D.

545. *Il principio della metafisica di S. Agostino e tentativi metafisici del pensiero moderno*, par Michele Federico Sciacca, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Edizioni agostiniane* Tolentino, 1956, 9-24.

— *Idem* dans *Humanitas*, IX, 1954, 947-958.

S. trouve là « point de départ métaphysique » de la philosophie selon saint Augustin, dans la saisie de l'âme par elle-même : *acte essentiel* qui, en « participant à la lumière de la Vérité éternelle (p. 15) », transcende toutes les autres activités de connaissance et de volonté et permet de démontrer l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme et son immortalité. Ce départ pris dans le sujet pensant rejoint bien la problématique des modernes ; mais ceux-ci ont fait du *sujet* le créateur de la vérité, à l'encontre d'Augustin qui le voit dans la Vérité objective divine. Dans la *discussion* (p. 25-32), C. Boyer conteste la possibilité d'une mémoire de soi toujours en acte, que S semble admettre ; Carlini propose une *base plus large* à la philosophie augustinienne : celle des rapports entre foi et raison ; et Lazzarini précise le spiritualisme augustinien par la notion d' « intentionalité ». En somme, S. a bien vu le point central qui met Augustin en rapport avec les modernes : mais il repense la doctrine et lui donne des nuances personnelles.

F.-J. T.

546. *La noción de filosofía en San Agustín punto de partida de una « Filosofía nueva »*, par P. Vega, dans *L'année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 21-39.

La philosophie dont saint Augustin peut être le point de départ restera traditionnelle assurément dans son fond par une exacte conformité aux données de la Révélation. Elle sera nouvelle par une présentation qui tient compte des « besoins du cœur » et s'adapte aux préoccupations actuelles. Elle pourra obvier à trois défauts de la scolastique (comme méthode) : intellectualisme qui ne sort pas de l'abstrait, technicité de la langue et des procédés qui la rend ésotérique, attrait des questions et distinctions subtiles qui rebutent les esprits modernes. L'augustinisme centre sa recherche sur l'âme et Dieu, dans leurs rapports existentiels et concrets ; son spiritualisme très élevé reste profondément humain et universel en son objet et en ses moyens d'expression. Il y a d'autre part une parenté historique entre notre époque de crise totale et celle qui a donné naissance à la sagesse augustinienne ; aussi nos solutions sont-elles presque toutes amorcées dans les siennes.

A. D.

547. *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo*, par Luigi Stefanini, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Edizioni agostiniane*, Tolentino, 1956, 52-68.

— *Idem* dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 55-68.

Saint Augustin se situe entre l'idéalisme et le naturalisme qui dissolvent l'homme ou dans l'Absolu ou dans la matière : il défend un spiritualisme personnaliste. Il explique la vie intime de l'homme à l'image de Dieu qui d'abord se connaît en son Verbe. Ainsi le point de départ des activités conscientes de l'âme spirituelle est

l'intuition de son propre moi où elle pense une vérité à la fois infaillible et personnelle, grâce à l'illumination divine. Mais l'amour de soi accompagne nécessairement cette vie pensante, comme en la sainte Trinité : il y a là un « volontarisme » original qui n'exclut pas l'intelligence. En face de cette riche synthèse qui, d'après s., constitue la doctrine augustinienne de la personne la philosophie moderne défend, ou la raison contre la personne (idéalisme panthéiste), ou la personne contre la raison (volontarisme absolu). Dans la discussion (p. 69-76), Carlini proteste contre les efforts des philosophes modernes pour transformer la religion en philosophei : il faut, comme saint Augustin, mettre la foi à la base, avant d'en chercher l' « intelligence ». Redano relève le rôle de « Dieu Créateur » en augustinisme. D'autres évoquent les rapports d'Augustin avec la psychanalyse (Bozzetti) et avec Merleau-Ponty (Kwant).

F.-J. T.

548. *Riflessi della soluzione agostiniana del problema del male, nella filosofia contemporanea*, par Luigi Pelloux, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Edizioni agostiniane* Tolentino, 1956, 33-49.

Les rapports entre saint Augustin et les modernes dans le problème du mal concernent moins les solutions proposées que la manière de poser le problème à partir d'une expérience personnelle sur le plan psychologique et moral, en débouchant par réflexion dans la métaphysique où saint Augustin trouve la solution par la divine Providence. P. le montre en évoquant les doctrines de Hegel, de Schopenhauer, de Nietzsch, de Kierkegaard et des existentialistes, de Bergson et de Blondel ; programme trop large pour être approfondi. La *discussion*, p. 50-51, relève l'importance de la conscience religieuse dans l'origine du problème du mal chez nos contemporains (Lazzarini).

F.-J. T.

549. *Présence de saint Augustin dans la pensée moderne*, par Paul Denis, dans *Filosofia* (Lisboa), I, 3, 1954, 9-17.

La pensée philosophique de saint Augustin, en prenant son départ dans l'analyse concrète du « moi » dans sa vie intérieure, et en s'affirmant comme une « présence au monde et aux autres », reste très actuelle, spécialement pour nos penseurs existentialistes. D. le montre par des comparaisons et citations suggestives de Kierkegaard, J.-P. Sartre, Gabriel Marcel, etc.

F.-J. T.

550. *Reflexos de santo Agostinho na filosofia portuguesa*, par Antonio Alberto de Andrade, dans *Filosofia* (Lisboa), I, 3, 1954, 26-34.

Renseignements sur l'influence que saint Augustin a exercé sur les travaux intellectuels au Portugal, depuis Paul Orose et le moyen-âge jusqu'à nos jours.

551. *Attualità di S. Agostino*, par Giuseppe Pizzardo, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea, Edizioni agostiniane*, Tolentino 1956, 3-8.

En ce discours inaugural le cardinal Pizzardo signale les grands problèmes de psychologie, métaphysique, morale, histoire, que les philosophes modernes retrouvent chez saint Augustin.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

552. *St Augustine as a Preacher*, par Edmund Hill, dans *Blackfriars*, XXXV, 1954, 463-471.

Saint Augustin considérait la prédication comme l'un des devoirs les plus importants de l'évêque. En ses sermons très fréquents, il insiste sur la charité et la doctrine du Corps Mystique. Il recommande dans le *De doctrina christiana* la conviction fondée sur la prière, et l'adaptation à son auditoire, autant que la préparation technique de l'art oratoire, utile d'ailleurs. Lui-même donnait l'exemple en ses sermons parfois improvisés, et où se marque un progrès vers la simplicité, avec de nombreux traits d'éloquence directe très appréciés des auditeurs. H. en donne des exemples convainquants.

F.-J. T.

553. *Ordem do tempo e ordem da razâo no método augustiniano*, par A. de Miranda e Barbosa, dans *Filosofia* (Lisboa), I, 1954, 1-8.

L'auteur montre que, pour expliquer la règle de méthode augustinienne : *Crede ut intelligas*, il faut s'en référer à la distinction indiquée par Augustin lui-même. Dans l'ordre du *temps*, c'est la *foi* qui précède, dans l'ordre de la *raison*, c'est l'*intelligence*, but et récompense de la foi. L'étude se fonde sur des références nombreuses et intéressantes.

F.-J. T.

554. *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. Beiträge zur augustinischen Geschichtstheologie*, par Adolf W. Ziegler, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 981-989.

Instruit par l'Ecriture, Augustin lui-même reconnaît ses limites ; et il précise en particulier : Dieu ne peut être découvert en soi-même, il faut donc, dans les faits historiques comme la chute de Rome en 411, accepter les desseins de la Providence, même incompris : ils sont toujours justes. Dieu nous les découvre peu à peu dans l'histoire, selon notre capacité de les comprendre, ce qui constitue la « pédagogie divine ». Il y a aussi dans la liberté humaine un mystère qu'il faut respecter, par exemple dans les faits historiques de conversion. C'est la Révélation qui doit nous éclairer. Voir *Augustinus Magister*, III, 196-197, les remarques de H. Marrou.

F.-J. T.

555. *Saint Augustin et la virginité de la foi*, par René Hesbert, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 645-655.

Au-dessus de la virginité corporelle, Augustin conçoit une virginité de la foi, qui signifie intégrité de la foi. D'elle procède une virginité du cœur et une rectitude de la vie. Toute défaillance dans la foi a le caractère d'un adultère avec le démon. L'A. cite des textes significatifs empruntés p. ex. à *Enarr. in psalm.* 147, *sermon* 231 *Tract. XII in Jo.* Augustin a exploité ce thème contre les hérésies de son temps, le donatisme surtout.

A. D.

556. *Hombre, Mundo, Redención, concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*, par Fr. Ignacio M. de la eucaristia, Valencia, Ediciones Mediterráneo, 1954, 24×17, 212 p.

Ce n'est pas une recherche, ni un effort de mise au point, mais une excellente mise en valeur, à l'adresse de notre génération, des vues larges et profondes de l'anthropologie augustinienne, laquelle en effet, par sa double dimension théocentrique et christologique, a réponse aux problèmes de l'homme moderne dans le monde moderne. Sens de Dieu, sens du péché, sens du monde et de l'homme déchu... c'est ce qu'analyse méthodiquement la I^re^ partie de l'ouvrage, qui nous semble la plus remarquable et d'ailleurs la plus étendue (p. 1-126). Elle développe un existentialisme théologique descendant plus à fond que tout autre dans l'abîme de la chute (ciudad de los hombres, sin camino y con augustia, semejante a los bestias, caracterologia del mundo, la hora tenebrosa, aspecto diabolico del odio...). — La contre-partie (II^e^) campe, face au monde de la perdition, le monde de la rédemption. Elle le considère surtout sous l'aspect nullement négatif de libération et de « desmundanizacion », qui en fait la réplique typique de la 1^re^ partie, donnant à l'ensemble la teneur vigoureuse d'une synthèse. Elle contient des pages pénétrantes et souvent d'un très beau lyrisme. Reconnaissons un témoignage de plus de la présence d'Augustin à la crise du monde présent. Comme sources, c'est l'ensemble des œuvres, une vingtaine environ, qui est mis à contribution ; en second, les principales études philosophiques et théologiques contemporaines. Les auteurs « profanes » ne sont jamais évoqués directement, quoique la pensée existentialiste affleure constamment.

A. D.

557. *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, par Julius Gross, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 773-787.

Saint Augustin a établi un lien étroit entre péché originel et concupiscence. Bien que certains textes distinguent les deux, parce que la concupiscence est *de soi* indifférente au mal, d'autres textes, ou considèrent celle-ci comme une suite mauvaise du péché, ou même comme constituant le péché originel. L'identification est confirmée par le cas de Jésus-Christ, exempt de tout péché parce qu'il est conçu sans la concupiscence. Mais il faut distinguer la concupiscence comme telle (qui reste chez les baptisés sans le péché), et *comme coulpe*, qui est imputée à péché avant le baptême, parce que c'est le péché d'Adam qui l'a déclanchée et que, depuis, elle est dans l'âme une tendance opposée à la loi de Dieu. Ces précisions permettent de donner à la pensée augustinienne un sens pleinement catholique : G. laisse trop dans l'ombre ce point important. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 253-255, les justes critiques de T. Deman, qui relève cet accord avec la pensée catholique minimisée par G.

F.-J. T.

558. *Le Pape Zozime et la doctrine augustinienne du péché originel*, par Fernand Floëri, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 755-761.

On affirme couramment que la *Tractoria* de Zozime comporte une volte-face complète dans l'attitude du Pontife. L'A. reprend la question et compare le passage qu'Augustin nous en a conservé avec le canon correspondant du concile de Carthage de 418. Il en conclut que Zozime serait resté réticent jusqu'au bout vis-à-vis de la doctrine africaine : il s'en tenait à la doctrine d'Innocent I^er^. Il évite comme lui de parler de *peccatum* chez l'enfant et de laisser entendre qu'il y aurait chez lui quelque chose à expier. Il n'y aurait chez le pape tout au plus qu'un changement d'attitude à cause de la « conjoncture politique ». Dès lors il serait faux d'affirmer que la doctrine du concile de Carthage fut intégralement approuvée par Zozime. Voir *Augustinus Magister*, III, 256. Deman et de Broglie, et discussion, *ibid.*, 261-

A. D.

559. *La humanizacion del castigo en la penologia de la « Ciudad de Dios »*, par José-Maria López Ríocerezo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 1954, 311-341.

Dans cette étude, historique et théorique, l'A. situe la doctrine augustinienne sur la peine judiciaire aux confins du droit ancien condensé dans le droit romain, et du droit moderne ecclésiastique et civil. Il s'inspire surtout de la *Cité de Dieu*, mais emprunte aussi des textes aux autres œuvres, notamment à la correspondance. En droit pénal, Augustin a apporté un élément plus humain en fixant à la peine le but de corriger, ce qui a prévalu dans le droit ecclésiastique, et non le but de venger, que saint Thomas aurait mis en relief et dont s'inspirerait le droit civil.

A. D.

560. *Filosofia e teologia nella morale agostiniana*, par Alberto Vecchi, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 1954, 555-574.

Une cohérence étroite enchaîne incontestablement dans la pensée augustinienne, et c'est le mérite de l'A. d'en faire l'exposé dialectique : philosophie, problème moral, concept de félicité, sagesse, théorie de la connaissance (conscience et illumination). De là une ligne d'une logique impeccable débouche sur une triple hypothèse concernant l'origine de l'idée de félicité : intuition immédiate dans le Verbe-Vérité, intuition au sein même de la nature humaine, ou processus de réminiscence dans la félicité perdue du premier homme. Le problème théologique de la chute, avec celui du mode de transmission de la peine vient donc s'insérer dialecticalement au cœur même du problème philosophique existentiel, avec embrayage fatal sur celui de l'origine de l'âme. D'où l'on comprend mieux l'angoisse métaphysique d'une pensée pénétrante comme celle d'Augustin devant les conséquences de l'option traducianisme-créationisme, et sans doute la raison d'une hésitation qu'il ne parvint jamais à évacuer ; pourquoi aussi une exigence interne lui défend, en morale, de dissocier philosophie et théologie, sa morale ne pouvant pas ne pas être une théologie.

A. D.

561. *Héritage antique et innovation chrétienne dans le « De moribus ecclesiae catholicae »*, par Thomas Deman, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 713-726.

Le *De moribus eccl. cath.* permet de surprendre les procédés d'Augustin construisant une théologie morale. « Des mœurs que requiert et de l'organisation de la vie qu'impose la foi chrétienne », voilà le vrai titre de l'ouvrage. Le but suprême est la Béatitude, souverain bien de l'âme : thème d'emprunt, traité cependant avec indépendance et originalité. Une fois Dieu atteint par la raison, l'autorité intervient en maîtresse parce que par elle Dieu nous fait part de son dessein et de ses conditions. La négation manichéenne provoque, de la part d'Augustin, un sondage complet des Écritures. Ainsi foi et raison vont de pair. Le problème est à la fois spéculatif et historique. Dans l'ouvrage analysé, polémique et apologétique interviennent à leur tour selon une méthode qui s'élabore en s'appliquant. Les positions d'Augustin resteront celles de toute la théologie occidentale jusqu'à la II^{a} II^{ae} de saint Thomas. Étude importante pour l'interprétation du *De mor. eccl. cath.* et pour l'histoire de la théologie morale qu'on saisit ici à son point de départ, avec sa triple insertion dans l'histoire, dans la pensée antique et dans la révélation. Voir *Augustinus Magister*, III, 79-80 = Pincherle.

A. D.

562. *La inhabitación de la Sma Trinidad en los justos según la doctrina de san Agustín*, par Argimiro Turrado, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 583-593.

L'A. pose le problème de l'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme des justes à partir de l'*Ep.* 187, 5, 16 : *Cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat.* D'après l'A., Augustin n'admet pas de différence formelle entre omniprésence et inhabitation, l'une et l'autre étant l'effet de la *virtus operativa divina*, qui est commune à la sainte Trinité. L'inhabitation est l'omniprésence jointe à une nouvelle relation réelle entre l'âme et la sainte Trinité, relation dont le fondement est la grâce sanctifiante, effet de la vertu opérative divine. L'A. compare cette doctrine aux diverses hypothèses anciennes et modernes. Voir *Augustinus Magister*, III, 146-147 = Mandouze.

A. D.

563. *L'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans la question de la grâce*, par Réginald Garrigou-Lagrange, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 763-771.

Chez Augustin un équilibre, fruit d'une sagesse très élevée, concilie les aspects antithétiques du réel en maintenant la valeur ontologique du principe de non-contradiction : ni Héraclite, ni Parménide, mais l'un et l'autre. La preuve de Dieu par les vérités éternelles a pour contre-partie la preuve par le mouvement. Dans les questions plus difficiles de la grâce, Augustin admet un prédestinatianisme qui ne doit rien aux mérites, mais en est la cause totale, tandis qu'il défend d'autre part une volonté de Dieu salvifique universelle et véritable. Le primat de Dieu est affirmé au premier plan, mais sans attenter au libre jeu de la responsabilité créée : résister à la grâce est possible et est un mal qui ne peut venir que de nous, ne pas lui résister est un bien qui ne vient jamais uniquement de nous. Le P. Deman fait quelques réserves sur cet équilibre, qu'il est séduisant d'attribuer à saint Augustin, moyennant des simplifications de problèmes évoqués mais non traités à fond. Voir *Augustinus Magister*, III, 247-249 = Deman.

A. D.

564. *Note sur saint Augustin, De libero arbitrio*, III, 20, 56, par Henri de Lubac, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 279-286.

La note prend la défense de l'exégèse du P. de Montcheuil qui analyse objectivement la suite des idées de saint Augustin, montrant que partout le péché originel est supposé, même dans l'hypothèse créationiste, où l'âme des fils d'Adam serait sans péché. Le P. Boyer, conclut-elle, « arrache » quelques phrases d'Augustin à leur contexte pour en tirer une conclusion, valable sans doute, mais dans l'abstrait. Cette critique assez vive n'est pas sans fondement, mais ne semble pas rendre pleine justice à l'interprétation du P. Boyer. Voir *Bul. august.*, n. 565 et 566.

F.-J. T.

565. *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ?* par Charles Boyer, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 737-744.

566. *Concupiscence et nature innocente. (Réponse à des objections)*, par Charles Boyer, dans *Augustinus Magister*, III, 309-316.

Dans ces deux communications, B. défend l'opinion déjà exposée par lui dans *Gregorianum*, XI (1930), p. 32-57, rééditée dans *Essais sur la Doctrine de S. Augustin*, Paris, 1932, selon laquelle saint Augustin, dans un passage du *De libero arbitrio* (III,

xx, 55-58) enseigne que Dieu aurait pu créer l'homme en lui laissant comme faiblesse naturelle l'ignorance et la concupiscence qui ne seraient alors ni péché ni suites du péché. Dans la première étude, il répond à l'article du P. de Montcheuil : *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le « De libero arbitrio » de saint Augustin*, dans *Recherches de Sciences religieuses*, XXIII (1933), p. 192-221, réédité dans *Mélanges théologiques*, Paris, 1946, p. 93-111. Ses raisons sont tirées soit du texte même du *De lib. arbitrio*, qui semble clair, soit du point de vue spécial requis par une réfutation des Manichéens, soit des déclarations postérieures d'Augustin dans *De dono perseverantiae*, xi, 27, et *Retractat.*, I, ix, 6.

Contre ce plaidoyer qui se juxtapose aux analyses historiques et littéraires du P. de Montcheuil sans les réfuter, il y eut des opposants au Congrès. B. leur répond dans son deuxième texte, en maintenant que, pour Augustin, « si Dieu avait voulu créer l'homme avec la concupiscence, tout en lui accordant son secours, il n'aurait rien fait qui fût indigne de lui (*loc. cit.*, p. 315-316 ». On peut dire que cette affirmation répond en soi à l'esprit d'Augustin ; mais dans le *De libero arbit.*, elle se présente avec plus de nuances, mieux dégagées par la méthode historique des opposants. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 258-261, la discussion sur la valeur des arguments antimanichéens (G. de Broglie et C. Boyer) et une précision sur l'hypothèse d'âmes innocentes mises dans des corps où la concupiscence est une suite du péché (H. Rondet).

F.-J. T.

567. *Un celebre testo de Sant' Agostino sull « Ignoranza e la difficoltà »* (*Retract.*, I, 9, 6), *e l' « Opus imperfectum contra Juliannum »*, par Agostino Trapè, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 795-803.

Le texte cité des *Révisions* approuve l'affirmation du *De libero arbitrio :* « Si les fils d'Adam même sans péché commençaient leur vie avec la concupiscence, il faudrait en louer Dieu » ; il est « célèbre » parce qu'on a voulu y voir l'affirmation de la nature pure. Selon T., il faut l'interpréter par l'*Opus imperfectum cont. Julianum*, IV, 29, où Augustin montre aux Pélagiens qu'en déclarant la concupiscence bonne et naturelle, ils sont logiquement entraînés au manichéisme (car de fait la concupiscence est mauvaise et si elle ne vient pas d'un péché, elle vient d'un dieu mauvais). Augustin, fidèle à lui-même, reste toujours dans la perspective du péché originel ; mais sa dialectique pénétrante sait se mettre successivement au point de vue de chaque adversaire pour mieux le réfuter. T. résume et confirme sa solution dans la discussion : voir *Augustinus Magister*, III, p. 258-260. Son exégèse n'est pourtant pas sans difficultés, comme le montre C. Boyer dans sa réponse : voir *Ibid.*, p. 313-315 et *Bull. august.*, n. 566. T. apporte cependant des éléments utiles à la solution complète.

F.-J. T.

568. *Grâce et liberté chez saint Augustin. La grâce d'Adam dans le « De correptione et gratia »*, par Jean Lebourlier, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 789-793.

569. *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin*, par Jean Lebourlier, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 287-300.

La première communication (reproduite textuellement au début de la seconde, p. 287-290) pose le problème : Comment interpréter la distinction faite par le *De gratia et libero arbitrio* entre les deux régimes de grâce : celui d'Adam au paradis (adjutorium sine quo non) et celui des élus rachetés par Jésus-Christ (adjutorium

quo). Si la raison objective en est la grande différence de situation morale entre Adam et nous, il y a selon L., une autre raison psychologique : saint Augustin ne voyait pas comment expliquer la responsabilité d'Adam pécheur sous le régime de l'*Adjutorium quo* ce qui devient possible avec l'*Adjutorium sine quo non*.

La deuxième communication développe cette idée, d'abord en examinant l'article de X.-Léon Dufour : *Grâce et libre arbitre chez saint Augustin*, dans *Recherches de sciences relig.*, XXXIII (1946), 129-163, qui voit dans la formule augustinienne : « Consentire vocationi Dei propriae voluntatis est (*De spiritu et litt.*, xxxiv, 60) « l'affirmation d'un rapport métaphysique entre notre choix libre et la grâce, celle-ci étant source et garantie de liberté ». L. soumet l'explication à une vérification critique en analysant la suite des idées dans les ch. xxx-xxxiii du *De spiritu et litt.*, puis en comparant la solution proposée à celle du *De diversis quaest. ad Simplicianum*, I, q. II, qu'il analyse à son tour, montrant qu'au terme Augustin doit faire appel à la théorie de la *massa damnata* pour expliquer la responsabilité du pécheur. Mais en défendant contre les pélagiens l'action de la grâce dès le début de la conversion, Augustin insiste sur cette action divine transformant la volonté en respectant la liberté (cf. textes suggestifs, p. 216-218). Dans cette perspective, conclut L., la responsabilité du pécheur ne s'explique que par l'absolue transcendance de l'action divine : Augustin, semble-il, n'en a pas suffisamment tenu compte, d'où son appel à la *massa damnata*. Cette explication psychologique, fondée sur un sens aigu de l'histoire et une analyse éclairante des textes, ne manque pas de valeur. Mais l'interprétation doctrinale de X.-Léon Dufour, loin d'en être éliminée, est plutôt renforcée par l'exposé de L., surtout en sa dernière partie.

F.-J. T.

570. *Pour une meilleure intelligence du « De Correptione et Gratia »*, par Guy de Broglie, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 317-337.

Le but essentiel du *De correptione et gratia* est bien d'établir, pour justifier l'usage des réprimandes, la responsabilité du pécheur, comme le note Lebourlier (cf. *Bull. august.*, n. 569). Pour y arriver, saint Augustin ne considère pas, comme un moderne s'y attendrait, la part de *liberté individuelle* que l'homme conserve, même après le péché originel. Il admet cette liberté comme une vérité de sens commun ; il l'affirme et la défend à l'occasion ; en termes généraux, il signale aussi comme « très difficile » le problème de sa conciliation avec l'action de la grâce. Mais il n'a jamais essayé de l'expliquer : ce problème n'était pas encore mûr et l'imperfection de sa philosophie ne lui permettait pas de le résoudre clairement. Aussi, pour faire comprendre aux moines d'Hadrumète (auxquels s'adresse son Opuscule) la responsabilité du pécheur, il invoque le péché originel par lequel toute la descendance d'Adam mérite très justement la colère divine. De B. rend bien compte, par la psychologie d'Augustin, de cette position qui nous étonne. Les Jansénistes en déduisaient que l'homme avait perdu depuis ce premier péché toute liberté de faire le bien ; et que seule la grâce efficace librement octroyée par Dieu pouvait le sauver en lui rendant cette liberté. Mais saint Augustin dit tout autre chose : il veut montrer que « dans la race d'Adam, la culpabilité ne doit plus jamais être envisagée d'un point de vue exclusivement individualiste, mais en liaison avec la faute primordiale et sans pareille dont Adam a chargé toute sa race (p. 326) », de même d'ailleurs que nos mérites ne peuvent s'apprécier que par notre union au Christ. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de son Opuscule, saint Augustin relève toute la responsabilité strictement personnelle d'Adam, capable, s'il le voulait, de ne pas pécher, n'ayant besoin que de l'« auxilium sine quô non », auquel s'oppose chez nous la grâce du Christ, « auxilium quo », lequel malgré notre faiblesse, nous fait les instruments du Saint-Esprit et nous donne la persévérance. Jansénius a eu tort de voir là une définition abstraite de *la* grâce

efficace et de *la* grâce suffisante. Mais il a eu raison de considérer cet opuscule comme le centre des spéculations augustiniennes sur la grâce. Cette étude magistrale est un modèle d'interprétation historique, dégageant etles problèmes résolus par Augustin, et aussi les graves questions laissées ouvertes par lui, que les théologiens suivants durent préciser. Elle éclaire indirectement le problème soulevé autour de la « nature pure » : cf. *Bull. august.*, nos. 564, 565, 566 et 567.

F.-J. T.

571. *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur*, par Jean Lebourlier, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 301-307.

Brèves remarques sur le passage controversé du *De libero arbitrio*, III, xvii, 47-xxii, 65, et sur l'évolution de la pensée augustinienne à cet égard. L'analyse présentée par L. confirme l'interprétation du P. de Montcheuil contre le P. Boyer. Comme étape de l'évolution d'Augustin, on le voit faire la part plus large à la grâce dans sa *Réponse à Simplicien*, en 397 ; puis mettre en lumière les exigences de la foi (lettre à saint Jérôme en 415) ; et expliquer dans le *De dono perseverantiae*, en 429, sa première attitude antimanichéenne en notant que dès le *De lib. arbit.* il affirmait suffisamment sa foi au péché originel : mais cette dernière appréciation serait trop optimiste, d'après L. Celui-ci conclut que si les déductions du P. Boyer peuvent, à la rigueur, se soutenir, Augustin lui-même les a repoussées en affirmant plus tard que notre concupiscence désordonnée eut été impossible sans le péché. Solide exégèse historique, mais d'un esprit opposé à celui du P. Boyer qui peut utilement la tempérer.

F.-J. T.

572. *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Augustins Weisheitsbegriff. Ein Beitrag zur Methode nach « De Civitate Dei »*, par Karl Forster, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 381-389.

La *Cité de Dieu* ne définit pas abstraitement la sagesse, mais la considère avec tous les anciens, comme un but capable de donner la vie heureuse. Augustin la voit d'abord de façon intellectualiste, dans la contemplation de Dieu à la manière platonicienne : elle est l'art divin, le « monde intelligible » qui explique tout ; nous y participons en nous séparant du sensible pour vivre de l'esprit. Mais Augustin ne suit pas les païens qui prétendent y atteindre par leur propres forces ; il leur oppose une conception *historique* d'une sagesse capable de nous sauver : idée *biblique*, fondée sur la sainte Trinité où la Sagesse est le Verbe divin ; et pour nous, sur le Christ, Sagesse incarnée, chemin indispensable du salut. La vraie sagesse est celle des martyrs qui souffrent comme le Christ, celle des chrétiens pieux dont la béatitude est la gloire de Dieu. F. voit en cette « christianisation » de la sagesse par Augustin, une vraie *méthode* de réflexion qui lui permet de corriger et même de transformer le platonisme sous l'influence de concepts bibliques. Idée juste, à condition de ne pas opposer systématiquement les textes représentant les deux tendances, comme F. semble porté à le faire. La pensée de saint Augustin en est une synthèse originale et *une*.

F.-J. T.

573. *Agostino e Pelagio*, par Augusto Guzzo, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 1954, 516-522.

Simple mise au point mais d'importance : la doctrine de la grâce n'est pas chez Augustin tributaire de celle du péché originel. Les écrits antipélagiens montrent que c'est le principe de la nécessité de la grâce qui l'amène à admettre une transmission

physique du péché originel fondée par ailleurs sur le baptême des enfants. L'antipélagianisme d'Augustin est radicalement une défense du non-déterminisme de la grâce conçue comme indispensable pour que l'homme veuille salutairement. Fondateur du concept de la grâce, Augustin réussit non moins à sauver la liberté. Contre un augustinisme déterministe (Réforme), il faut opter pour celui (saint Thomas) d'une parfaite initiative divine, créatrice du mérite même de la volonté bonne.

A. D.

574. *Influence de la lutte antipélagienne sur le « De Trinitate » ou : Christocentrisme de saint Augustin*, par Jean Plagnieux, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 817-826.

La composition du *De Trinitate* a toute une histoire : Augustin l'avait commencé jeune homme, *Juvenis inchoavi* et édité au seuil de la vieillesse, *senex edidi*. La difficulté du sujet, mais aussi un dépit à cause du larcin des douze premiers livres par des amis indiscrets, sont les motifs de cette publication tardive. Ces faits matériels ont eu comme effet « d'introduire le souci antipélagien dans la synthèse trinitaire d'Augustin ». En effet, quand il reprend son œuvre, ayant eu à parler contre Pélage, il ne veut point livrer au public un ouvrage purement spéculatif sur la Trinité sans y mettre les correctifs qu'il pouvait y ajouter sans nuire à l'ensemble. L'A. réussit, grâce à l'examen minutieux de la lettre-dédicace placée en tête du *De Trinitate*, à déterminer ces ajouts : ce sont les introductions des cinq premiers livres et la dernière partie, assez considérable du l. XII. Il est probable qu'Augustin ait repris son travail en terminant d'abord le l. XII puis en y ajoutant les autres, d'affilée, mais avec des préoccupations désormais assez différentes de celles de la rédaction initiale. C'est précisément dans ces ajouts et dans la fin du l. XII et le début du l. XIII, que se trouvent des passages christologiques, qui répondent aux exigences de la lutte antipélagienne. Ils forment un véritable traité *De gratia Christi*. On se rend compte de l'emprise croissante du Christ-Sauveur sur la vie religieuse d'Augustin et de l'influence des préoccupations pastorales sur la systématisation spéculative. Voir *Augustinus Magister*, III, 213-214 et discussion, *Ibid.*, 221-222.

A. de V.

575. *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ?* par Maurice Nédoncelle, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 595-602.

Partant de deux passages des *Tractatus in Jo*, qu'il rapproche d'un texte du *De Trinitate*, l'A. montre que saint Augustin a trouvé dans la réciprocité humaine de l'amour de charité fraternelle une analogie trinitaire. Cette interprétation ne s'applique qu'à un petit nombre de textes et elle n'a pas été retenue par Augustin dans son grand exposé trinitaire. L'intersubjectivité, faute d'établir une unité substantielle, ne peut fournir qu'un lointain vestige de la Trinité, une en trois Personnes. Il est cependant très utile de tenir compte, pour l'intelligence de l'augustinisme, de ces textes minoritaires, qui complètent les textes dominants et parfois les compensent. C'est par des aspects minoritaires que l'œuvre augustinienne a parfois connu une fécondité historique surprenante : les textes cités ici ont été le point de départ de la tradition ricardienne. Voir *Augustinus Magister*, III, 148-149, 151 = Mandouze.

A. D.

576. *Les éléments de « Théologie négative » dans la pensée de saint Augustin*, par Vladimir Lossky, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 575-581.

Chez Augustin la « docte ignorance » n'est pas une méthode privilégiée de spéculation, ni théologie mystique proprement dite, mais un aspect de sa *fides quaerens intellectum*. Par elle l'Esprit-Saint nous apprend à dépasser tout ce qui peut être pensé et exprimé de l'Etre divin et nous fait désirer la vision faciale. On trouve des allusions à la docte ignorance dans le *De ordine*, *De doctr. christiana*, *De Trinitate* et dans le commentaire de plusieurs textes bibliques. Il y a une docta ignorantia dont profite la prière (*Ep. ad Probam*), une autre qui transcende les noms prêtés à Dieu dans l'Écriture. La docta ignorantia ayant un sens bien précis chez les auteurs spirituels, il resterait à préciser en quelle mesure Augustin dépend de ses prédécesseurs ou aurait influencé ses successeurs. Voir *Augustinus Magister*, III, 149-150. Mandouze.

A. D.

577. *Los problemos de la experiencia mistica a la luz del pensamiento agustiniano*, par Pablo Muñoz Vega, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, 603-607.

L'A. admet chez saint Augustin une mystique au sens propre et, par conséquent, des expériences mystiques réelles. Le type de mystique augustinien se caractérise par une intériorité révélant le mystère, par une tension entre le moi pécheur et la vie du Christ en nous, par une expérience singulière de la présence divine. L'A. prétend même en dégager une dialectique qui userait de la mystique comme d'un moyen privilégié d'éclairer les problèmes théologiques et philosophiques. Voir *Augustinus Magister*, III, 141 = Mandouze.

A. D.

578. *War Augustin Intellectualist oder Mystiker* ? par Hans Meyer, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 429-437.

H. se propose avant tout de caractériser l'attitude de saint Augustin prise en elle-même, sans insister sur la nature de la mystique. Or, Augustin fonde ses réflexions sur la doctrine de l'âme, image de Dieu et orientée vers la sagesse ; comme platonicien, il cherche la béatitude dans une « vision » de Dieu, et il explique la connaissance de la vérité par la lumière spirituelle qui est Dieu même se montrant à nous. Mais il insiste aussi sur le cœur et la pureté nécessaire pour une telle « vision » : il y a là une trace de mysticisme. Pourtant, les textes les plus souvent invoqués : découverte de la vérité éternelle (*Conf.*, VII, 17), extase d'Ostie (*Ibid.*, IX, 10), joie en Dieu (*Ibid.*, X, 14), et l'*Enar in psalm.* 41, peuvent tous, selon M., se comprendre sans mysticisme au sens propre : Augustin « préfère toujours la lumière intellectuelle aux nuits mystiques (p. 436) ». Mais toute sa pensée est un élan vers Dieu, et l'on comprend que les mystiques suivants se soient rattachés à lui. Cette brève conclusion, très juste en soi, est aussi une objection : l'œuvre augustinienne aurait-elle eu cette influence sans un mysticisme profond ? M. en relève un aspect authentique ; mais son défaut est de laisser dans l'imprécision la notion de « mystique ». Voir *Augustinus Magister*, III, p. 164-168, la discussion où M. précise sa position et se rapproche de l'opinion commune.

F.-J. T.

579. *La oración agustiniana de ayer y de siempre*, par Vincente Luque, dans *Crisis*, I, 1954, 551-572.

Voici, sous forme de lecture méditée, un commentaire de la grande prière d'Augustin : *Soliloques*, I, 2-6, dans l'esprit de celui qui l'a formulée et vécue, pour en dégager les richesses de pensée et de vie et nous initier à ses dispositions caractéristiques par rapport à la Vérité. Les réflexions de l'A. aboutissent à montrer chez Augustin, la fusion de la raison et de la foi, de la spéculation et de la vie spirituelle, dans un mysticisme sui generis dont cette prière même est l'expression. Paradoxe d'un soliloque qui est dialogue avec notre âme et toujours avec Dieu, à partir de l'inquiétude. Il se situe à la pointe de notre être, où convergent toutes nos facultés appréhensives et affectives, pour la révélation-rencontre de la Vérité présente. Et cela même définit l'attitude philosophique, qui comporte ouverture et enveloppement par rapport à la théologie, et coïncide dès lors avec le mouvement de la prière.

A. D.

580. *Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin*, par F. Cayré, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 609-622.

Interférence et mutuelle implication des deux problèmes : Augustin mystique et notion de la mystique, c'est à quoi nous ramène cette communication. On sait la position de F. Cayré sur le mysticisme de saint Augustin ; il nous donne ici les composantes de sa pensée. Il a découvert Augustin mystique à partir d'une certaine notion de la mystique ; à son tour Augustin mystique éclaire pour lui la notion théologique de la mystique cat holique.Le mysticisme de l'évêque d'Hippone, à comprendre au sens originel, apostolique, est en dépendance de celui de saint Paul et de saint Jean. Les *Confessions* en contiennent le témoignage formel ; celui-ci cependant n'est pas isolé ; les grandes œuvres, pour qui sait les lire, confirment et développent les données des *Confessions*. Le *De Trinitate*, le *De civitate*, notamment, laissent entrevoir l'ensemble des éléments qui constituent la vie mystique « théologale, priante et fruitive », s'épanouissant dans l'action en « sagesse opérante » et en « amour spirituel du prochain ». La préoccupation majeure de l'A. reste pourtant de définir en son originalité, la mystique augustinienne. Voir dans *Augustinus Magister*, III, 141-143, l'exposé de cette opinion par A. Mandouze, et, dans les notes, quelques observations critiques.

A. D.

581. *La « Ciudad de Dios », filosofia de la mística. De San Agustin a San Juan de la Cruz*, par Nazario de Santa Teresa, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 151-178.

Le mysticisme du *De civ. Dei*, d'après F. Cayré (cf. *Augustinus Magister*, II, p. 610) paraîtra bien timide à côté de la présente thèse, de même d'ailleurs que l' « Essai de synthèse » du même auteur (cf. *Contemplation august.*, 1re édition, p. 259 s.) rapprochant Augustin et Jean de la Croix. L'A. se défend de tout concordisme et situe son examen au cœur même de la mystique catholique, en sa pure et profonde essence théologique sans doute .C'est là qu'Augustin et Jean de la Croix se rencontrent comme deux illustres maîtres, le second faisant néanmoins par rapport au premier, figure de très humble disciple. La dépendance, par rapport à l'aigle d'Hippone est étroite et radicale ; il a poursuivi l'exploration des profondeurs que le maître n'a pas eu le temps de systématiser. Par delà châteaux, demeures et degrés toujours grevés d'une part de convention, tout Jean de la Croix s'origine à Augustin, à cette hauteur où la vocation de l'homme rencontre celle de l'ange, à cette ampleur qui fait de l'histoire la nuit obscure de l'humanité. Deux problèmes sont du moins relancés : essence de la mystique et Augustin source de Jean de la Croix.

A. D.

582. *Saint Augustin et le sens du péché*, par B. Vandenberghe, Coll. « *Etudes religieuses* », *La Pensée catholique*, Bruxelles, 1954, 19×12,5, 60 p.

Augustin est un saint « pour pécheurs », par *Le sens du péché* (I), que lui a valu *L'expérience du péché* (II), qui l'a introduit dans *L'humilité du converti* (III). L'A. le montre en des analyses justes et pénétrantes pour succinctes qu'elles soient, en empruntant aussi les plus beaux textes de saint Augustin. Il faut le féliciter de ne s'être pas arrêté en si bonne voie. A partir d'un thème simple mais profond, c'est son mérite, il opère une prospection de l'âme et de la vie tout entière : de l'égaré, du converti, du prêtre et de l'évêque Augustin. L'enquête en effet se poursuit en deux chapitres indispensables pour un exposé adéquat : *Augustin défenseur du péché* (IV) contre la double négation donatiste et pélagienne et Augustin vengeur du péché, en révélant l'attrait de *La patrie de l'âme* (V) qui détache du péché. Simple plaquette, mais de qualité, d'un connaisseur et d'un théologien. Elle s'élève souvent à des vues très hautes, telle la conclusion : « Augustin est l'architecte du monde occidental ».

A. D.

583. *Puntos para una psicologia del pecado en la « Ciudad de Dios »*, par César Vaca, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 269-282.

Angoisse et *libido*, deux catégories exploitées par l'analyse moderne que saint Augustin peut contribuer à compléter et à rectifier, grâce à son analyse de la condition humaine consécutive au péché, soumise à la concupiscence et exposée à la double mort. A rapprocher de *La sexualidad en San Agustin* du même auteur, dans *Augustinus Magister*, II, 727-736. Il accroche son étude au *De civ. Dei*, XIII et XIV, mais pourrait invoquer beaucoup d'autres ouvrages ou textes d'Augustin. Parmi les auteurs modernes, après Freud, il prend à partie, à juste titre, le Dr Hesnard dans *L'univers morbide de la faute*.

A. D.

584. *Sancti Augustini doctrina de Purgatorio, praesertim in opere « De civitate Dei »*, par Joannès J. Gavignan, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 283-296.

L'A. expose d'abord les trois théories antérieures à Augustin (conceptus eucologicus, c. catharticus, c. juridicus) qu'il contribua à corriger et mettre au point. Sa propre doctrine est présentée par simples citations de textes accompagnées de brèves indications. Une dizaine proviennent du *De civ. Dei* (XX-XXI), mais neuf autres sont tirées d'autres ouvrages, notamment du *De cura pro mortuis gerenda* et de l'*Enchiridion*.

A. D.

585. *Augustins « Civitas Dei » und die Geschichtstheologie der Bibel*, par Jacob Obersteiner, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, I, 313-350.

Le plan est nettement théologique, mais avec des ouvertures en direction de la philosophie ou de la théodicée de l'histoire et d'une sociologie chrétienne. Il s'imposait d'étudier la Bible comme source du *De civ. Dei* en sa doctrine fondamentale, pour en dégager la valeur et l'originalité de l'interprétation d'Augustin. Une double présentation : de la théologie de l'histoire dans la Bible (14 pages), de la contexture du *De civ. Dei* (5 pages), prépare la comparaison entre les deux théologies (17 pages). Augustin adopte le point de vue de la Bible, ce qui explique plusieurs caractères de son œuvre : la lutte du bien et du mal, comme idée centrale, dominée

par le mystère de la Providence ; la division de l'histoire en sept époques centrées sur l'histoire particulière du peuple de Dieu, etc. Cet essai technique (de théologie biblique) a sa valeur pour comprendre le *De civ. Dei*.

A. D.

586. *Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della « Città di Dio »*, par Michele Frederico Sciacca, dans *La Ciudad de Dios*, vol. CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, I, 187-204.

Etude philosophique. 1° C'est de la notion chrétienne élaborée par Augustin que dérive la notion scientifique moderne de l'histoire ; 2° une transposition indue sur le plan d'une métaphysique immanentiste lui fait perdre toute valeur et intelligibilité même ; 3° la doctrine du *De civ. Dei* contient les principes d'une logique et d'une dialectique de l'histoire capables de sauver et d'intégrer l'apport de l'enquête moderne. Elle rend concevable une philosophie de l'histoire. L'auteur en avance les éléments essentiels : analyse du temps et de l'éternité, leurs rapports avec les deux amours..., en insistant sur la nécessité d'un enveloppement dans une théologie de l'histoire.

A. D.

587. *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, par Joseph Ratzinger, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 965-979.

Partant des idées de Kamlah qui identifie la Cité de Dieu augustinienne avec l'Église, au sens eschatologique (cité spirituelle qui n'existe pleinement qu'au ciel), R. note qu'on trouve cette identification chez les anciens Pères, mais jamais de façon exclusive. Saint Augustin a tiré sa notion de « Cité » d'abord de l'Ancien Testament où elle a le sens précis de Cité-Ville (Jérusalem) ; et il le prend au sens de Cité antique, telle que Rome la réalisait de son temps : organisation à la fois civile et religieuse milieu de vie, capable de dominer l'univers. Pour lui aussi, au sens mystique, la Cité de Dieu se réalise dans l'Église ; mais il ne s'agit pas seulement de la Société des élus ou des prédestinés (sens purement eschatologique : opinion de Kamlah) ; car l'Eglise visible, l'« Ecclesia sacramentorum » du moyen-âge, est aussi la cité de Dieu comme figure du ciel. Voir *Augustinus Magister*, III, p. 199, présentation de M. Marrou, p. 204-205, Discussion où G. Quispel justifie l'interprétation eschatologique de la *Cité de Dieu*, p. 209, réponse de R.

F.-J. T.

588. *St Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty*, par Thomas M. Parker, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 951-955.

Examen de l'article « *St. Augustine and his Age* » écrit dans l'ouvrage collectif : « *A Monument to St. Augustine* » (1930) par Chr. Dawson, d'après lequel saint Augustin, dans la Cité de Dieu, défend la pleine subordination de l'État à l'Église. P. estime, à juste titre, que saint Augustin reconnaît au contraire une indépendance légitime de l'État.

F.-J. T.

589. *Una « Civitas terrena spiritualis » come ideale storico-politico di Sant' Agostino*, par Paolo Brezzi, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 915-922.

Après avoir rappelé avec raison que saint Augustin reconnaît la valeur des Etats terrestres sans les identifier tels quels avec la cité du diable, B. propose une interprétation originale de *De civit. Dei*, L. XVIII, c. 51, sq. Selon lui, la Rédemption du Christ, tout en laissant pour les individus la lutte entre bons et méchants, a changé

l'esprit des institutions. L'Etat païen incarnait la cité du diable, comme le peuple juif figurait l'Église, Cité de Dieu. Mais après Jésus-Christ, l'État, en devenant chrétien, peut constituer une société intermédiaire que B. appelle « *Civitas terrena spiritualis* » parce que son but est temporel, mais elle est guidée par l'esprit chrétien. Il y aura toujours des persécutions pour les bons, mais elles viendront de l'intérieur de l'Église par les hérésies. Il y aura aussi des réveils de l'esprit païen même chez certains États persécuteurs ; mais la directive augustinienne semble être de *transformer* l'État chrétien pour que l'Église, Cité de Dieu, puisse s'en servir en vue d'atteindre son but éternel. Cette interprétation ne manque pas d'appui dans les textes (B. en cite plusieurs) ; mais elle n'est qu'insinuée et reste implicite chez Augustin. Aussi H. Marrou (voir *Augustinus Magister*, III, p. 201-203) qualifie-t-il l'expression « Civitas terrena spiritualis» de « monstre verbal qui fait éclater les catégories augustiniennes » ; car elle est incompatible, dit-il, avec le point de vue d'Augustin (celui de l'économie du salut) auquel il faut d'abord se mettre pour le comprendre, avant de l'interroger sur nos problèmes à nous, très différents des siens, comme celui des rapports entre l'Église et l'État. Sur ces derniers d'ailleurs, il peut aussi nous éclairer, ce que montre bien B.

F.-J. T.

590. *El « ordo amoris » y la « aversio a Deo » en la dialéctica de las dos ciudades*, par José Ignacio Alcorta Echevarría, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, II, 125-150.

Le thème des deux amours créateurs de deux cités est ici analysé et organisé en synthèse ; l'*ordo amoris* impliquant les trois moments d'une dialectique existentielle intégrale comme présidant souverainement : 1° à l'ordre ontologique ; 2° à l'univers de la création ; 3° à l'existence humaine. Pénétrante interprétation axiologique du *De civ. Dei*, ou même de l'ensemble de la pensée augustinienne comme métaphysique, ainsi que le montrent les références fréquentes à d'autres œuvres que le *De civ. Dei*. A rapprocher de *über die Wertphilosophie Augustins* de C.-J. Perl, *ibid.*, 113-122.

A. D.

591. *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du « corpus spirituale »*, par Charles Journet, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 879-890.

D'après M. Pontet, *Exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 413-415, Augustin aurait manqué de spiritualisme dans son interprétation trop « charnelle » de la résurrection du Christ. L'A. montre que la doctrine d'Augustin est prolongement et couronnement de la tradition grecque, tout aussi charnelle que la sienne : elle maintient nettement que la substance du corps subsistera après la résurrection. Il n'y a pas deux traditions, grecque et latine, divergentes. C'est Origène platonisant qui dévie de la tradition antérieure, en affirmant que la forme du corps seule est sauvée pour le ciel. S'il a subi l'influence d'Origène, saint Hilaire, dans sa pensée finale est en accord avec la tradition ; saint Augustin, lui, ne s'est jamais écarté sur ce point du dogme qui aide « à comprendre toute la réalité et la profondeur du mystère de l'Incarnation ». Cette mise au point attire l'attention sur un élément antiplatonicien dans la pensée patristique, tant orientale qu'augustinienne. Voir *Augustinus Magister*, III, 214 = Philips.

A. D.

592. *Il mistero del « Cristo totale » in S. Agostino*, par Antonio Piolanti, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 453-469.

Le mystère du Christ total est le mystère de la Rédemption. L'A groupe sa petite synthèse autour de quatre éléments principaux : le moment où se constitue le

« Christus totus », le Corps mystique, l'unité du Corps mystique, la personnalité du « Christus totus ».Le premier point est le plus complexe : « récapitulation augustinienne », qui s'opère en deux temps, constitution du Chef dans l'Incarnation, constitution du Corps dans la Rédemption sur la Croix. Les éléments qui constituent cette synthèse présupposent la solidarité de tous les hommes dans le Christ dès avant la constitution du Corps mystique. La systématisation que fait l'A. semble déborder la pensée d'Augustin : l'infinitude de l'offense faite à Dieu serait plutôt une idée de saint Anselme. La nature humaine du Verbe est-elle, selon Augustin, instrument de la Rédemption ? Les hommes coopèrent-ils instrumentalement à la Rédemption ? Voir *Augustinus Magister*, III, 216-217 = Philips.

A. D.

593. *L'influence du Christ-Chef sur le Corps mystique, suivant saint Augustin*, par Gérard Philips, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 805-815.

La théologie augustinienne du Corps mystique ignore la causalité instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements : la causalité exemplaire absorbe tout. Tout se ramène à la fonction de direction, d'enseignement, d'exemple et de mérite. L'Esprit sanctificateur est communiqué à cause des mérites du Christ, sous réserve des sacrements-conditions, mais non pas *par* le Christ, ni dès lors *par* l'Église et *par* les sacrements. On est loin, en sotériologie augustinienne, de l'influx physico-mystique que les Pères grecs exposent, en dépendance de saint Jean. Comment expliquer cela ? Augustin ignorait-il les vues de saint Cyrille d'Alexandrie sur « l'énergie divine » ? Etait-il sous la dépendance de la tradition africaine assez impuissante à surmonter l'antinomie entre l'Église-société et Eglise-esprit ? Où est-ce à cause de l'orientation platonicienne, qui caractérise sur de nombreux points l'esprit d'Augustin ? Voir *Augustinus Magister*, III, 217 = Philips et discussion, *ibid.*, 225-226.

A. D.

594. *La deificación en la soteriología agustiniana*, par Victorino Capánaga, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 745-754.

L'analyse d'un certain nombre de textes montre que pour Augustin comme pour les Pères grecs la grâce sanctifiante réalise authentiquement l'aspect théocentrique de « déification », avant d'être réconciliation et guérison de l'homme. Autour de cette idée, l'A. organise une synthèse doctrinale de notions connexes : participation à la nature divine et capacité obédientielle de la nature humaine. Voir *Augustinus Magister*, III, 251, Deman, qui pose le problème, comment chez Augustin se discernent l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; *ibid.*, 145-146, Mandouze = qui insiste sur le point de vue mystique.

A. D.

595. *Le sacrifice selon saint Augustin*, par Joseph Lécuyer, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 905-914.

L'A. se propose de souligner quelques aspects moins connus de la doctrine augustinienne du sacrifice. Augustin reçoit la notion du vrai sacrifice de la révélation biblique, notamment de l'*Epître aux Hébreux* (*De civ. Dei*, X, 6). D'où unicité et universalité du sacrifice du Christ, Médiateur par nature entre l'homme et Dieu ; sacrifice qui est retour à Dieu de l'humanité tout entière. Ce sacrifice est aussi sacrement, signe de notre mort et résurrection spirituelle, grâce auquel l'Eucharistie à son tour est véritable sacrifice, mais en devenant « sacrement d'un autre sacrement ».

A un autre point de vue tout acte vertueux qui unit à Dieu est aussi sacrifice. Le mérite de l'A. est de dégager la notion du « verissimum sacrificium » et d'esquisser « la grandiose synthèse de ses différents aspects » en se libérant du plan-contexte du *De civ. Dei*. Voir *Augustinus Magister*, III, 214 = Philips.

A. D.

596. *St Augustine's Interpretation of Infant Baptism*, par E.-R. Fairweather, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 897-903.

L'A. aborde cette *obscurissima quaestio* à partir du *De quant. animae*, xxxvi, 80. Comment l'enfant, impuissant à poser un acte humain personnel, peut-il s'approprier la justification du Christ et être inséré au rang des croyants ? De lui-même, Augustin l'aurait maintenu dans « l'incrédulité d'Adam » jusqu'à son premier acte de foi. La pratique de l'Église l'a forcé à dépasser cette position, en lui révélant le mystère d'une double solidarité, dans le bien et dans le mal, affectant les membres de la race humaine sans exception. Cette solidarité double est la clef du mystère de l'efficacité et de la nécessité du baptême, même pour l'enfant, du baptême reçu dans la foi de l'Église, où habite l'Esprit et où se communique la grâce suivant l'économie de la solidarité spirituelle. Voir *Augustinus Magister*, III, 218 = Philips. Signalons aussi l'étude de W. Van Roo, *Infants dying without Baptism*, dans *Gregorianum*, XXXV, 1954, 405-473, qui n'a pas pu tenir compte de cette étude.

A. D.

597. « *Sacramentum fidei* », par Thomas Camelot, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 891-896.

Note brève mais substantielle sur le baptême, appelé par Augustin *sacramentum fidei*. Elle montre la riche signification de cette expression et esquisse les grandes lignes de ce que pourrait être une théologie du sacrement. L'expression traduit la double affinité du baptême : avec l'Eucharistie et avec la Parole de Dieu, qui sont également *sacramenta fidei*. Voir *Augustinus Magister*, III, 217-218 = Philips.

A. D.

598. *Sant'Agostino e l'* « *Ecclesia Mater* », par Paola Rinetti, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 827-834.

L'idée de maternité est un thème central de la dogmatique augustinienne de l'Église. Elle provient de la transposition sur l'Église de la typologie d'Eve, mère de vie. L'A. en expose successivement l'importance doctrinale, polémique (contre les donatistes), et même... esthétique. Cette dernière fait allusion au style lyrique et figuré qu'Augustin emploie quand il parle de l'Église. Voir *Augustinus Magister*, III, 216 = Philips.

A. D.

599. *Reich Gottes und Kirche bei Augustin*. Eine Studie über das Verhältnis von Kirche und Eschatologie im Blick auf das Generalthema der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954. Antrittsvorlesung an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, gehalten am 19, Mai 1953, von Ernst Kinder (Coll. Luthertum 14), Lutherisches Verlaghaus Berlin, 1954, 21×14,5, 22 p.

L'A. traite des rapports entre « Royaume de Dieu » et « Église » selon saint Augustin. Il part du problème eschatologique. Il constate que les théologiens (il ne cite que des protestants, non français) se divisent sur le sens de l'eschatologie du Royaume

annoncé par le Christ. Pour les uns le Royaume reste à venir, pour les autres le Royaume est venu, pour d'autres le Royaume est venu et reste à venir. Ces derniers n'exposent pas bien la manière dont cette simultanéité de présence et d'à venir se réalise. Pour l'A. elle se réalise dans l'Église. Il en arrive alors à saint Augustin et cherche sa doctrine dans le *De civ. Dei*. L'analyse de l'A. est rapide et difficile à contrôler du fait qu'il ne cite guère les textes mais se contente d'y renvoyer. Il ne cherche pas à les éclairer, voire à les nuancer, par un appel à d'autres ouvrages d'Augustin, comme les *Enarrationes*, qui s'imposent. De ce fait, l'ecclésiologie qu'il dégage et qu'il critique est incomplète. Il distingue — et je crois pour les opposer — église institutionnelle, empiriquement organisée, hiérarchique et église communauté des fidèles prédestinés (p. 18). Celle-ci serait à identifier, dans l'intention d'Augustin, avec le Royaume de Dieu présent et à venir. On n'y peut parvenir qu'à travers l'Église institutionnelle, qui seule dispense les biens du salut, les sacrements. L'A. admet qu'Augustin a une tendance bien prononcée à identifier également l'Église institutionnelle, visible, hiérarchique, avec le Royaume ; mais en cela il ne serait pas logique avec lui-même. Peut-on cependant, selon saint Augustin, faire une distinction si nette entre église empirique et église des prédestinés ? N'appelle-t-il pas l'Église un *corpus permixtum* et les bons qui s'y trouvent ne forment-ils pas déjà la communio sanctorum (donc le Royaume) parce qu'ils sont dans la communio sacramentorum ? Les critiques que l'A adresse à la conception qu'il croit être de saint Augustin, dénotent une inspiration luthérienne. D'abord il reproche à saint Augustin qu'il n'accentue pas assez les relations du Royaume et de l'Église avec le Christ (20). Ce reproche n'est pas fondé dans le *De civ. Dei*, encore moins dans les *Enarrationes* : je crois même, avec Congar, *Revue des Etudes augustiniennes*, III, 1957, 12, que la clef du problème des relations à la fois d'identité foncière et de différence, entre *Civitas Dei* et *Ecclesia* (donc aussi entre Royaume et Église) serait à chercher dans la christologie d'Augustin. Si cela est vrai, l'autre reproche, qu'Augustin aurait trop insisté sur le caractère de communauté entre hommes et pas assez sur l'activité du chef qui est le Christ, tombe également. Que saint Augustin ait présenté l'Église (communauté, hiérarchie), comme une entité fermée sur elle-même, tout entière préoccupée de son propre accomplissement, sans ouverture sur le service à rendre à la « civitas terrena », en l'engageant à entrer dans le Royaume, parce que la Prédestination aurait une fois pour toutes réparti les hommes en bons et en mauvais, non seulement les textes ne permettent pas de l'affirmer, mais l'activité d'Augustin lui-même est là pour prouver le contraire.

A. DE V.

600. *Saint Augustin et l'immaculée conception de Marie*, par B. CAPELLE, dans *Augustinus bij het zestiende eeuwfeest van zijn geboorte*, 354-1954, « Pro Nostris », Averbode, 1954, 45-55.

L'A. maintient ici, peut-être avec moins de rigueur sur l'un ou l'autre détail, les conclusions de son article paru dans *Recherches de Théol. anc. et médiévale*, 1932, p. 361-370 : saint Augustin n'a pas admis ni défendu contre les Pélagiens l'immaculée conception de Marie. L'interprétation théologique du péché originel qu'il avait cru devoir adopter pour faire face à l'hérésie, le lui interdisait. Ce rigorisme forcé ne signifie pas une moindre vénération pour la Mère de Dieu, dont la foi a fait des merveilles de grâce en elle. Remarquons que le résumé en langue néerlandaise, placé en tête de cet article fausse brutalement les conclusions de l'A., en affirmant que si Augustin, *théologien*, ne pouvait dire Marie exempte du péché originel, Augustin, *Père de l'Eglise*, fait appel contre les Pélagiens à la foi commune de l'Église dans l'immaculée conception...

A. DE V.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Louis Janssens, *Droits personnels et autorité* (coll. *Questions de Morale*), Nauwelaert-Louvain, Vrin, Paris, 1954, 20 × 13, 78 p.

Ces trois conférences données à l'Université de Fribourg (Suisse), sans être un exposé de philosophie sociale, en établissent les principes essentiels selon la doctrine thomiste adaptée à notre temps. Les *bases* en sont la nature personnelle et libre de l'homme qui, pour atteindre sa fin, a besoin de l'aide sociale, et doit ainsi réaliser sa perfection propre en travaillant au bien commun, d'accord avec les autres. Ce qui assure cet accord, c'est l'*autorité*, dont le chap. II précise la nature en fonction du *bien commun* ; et son exercice, comme le montre le chap. III, loin d'absorber les *droits personnels*, doit en garantir le plein épanouissement en éloignant les obstacles et même en en favorisant « positivement » l'usage. Ainsi dans l'ordre économique, les progrès actuels dûs à la technique et au nombre croissant des hommes légitiment une intervention de plus en plus large de l'Etat : « Il n'y a aucun motif de rejimber, tant que ces interventions sont inspirées par l'éminente dignité de la personne humaine (p. 76-77) ». Les principes thomistes, d'abord énoncés de façon très abstraite (avec terminologie moderne de « relations au monde », subjectives, objectives, etc.), s'éclairent bientôt par de multiples applications à la vie présente où l'auteur a su montrer la richesse et la valeur pratique de ces principes.

F.-J. THONNARD.

La Loi du Christ, Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs, tome I : morale générale, par **Bernard Häring**, Desclée et Cie, Paris, 1956, 24 × 15, 648 p.

Ce manuel de théologie morale, qu'on appela dès sa parution « le meilleur que nous ayons en français », marque une étape où la palme semble revenir à la théologie allemande, mais en ouvre une autre qui bénéficiera de la confluence d'autres courants. L'ouvrage n'est pas la simple traduction de l'ouvrage allemand du R. P. Häring connu depuis 1952 par de bonnes recensions ; trois confrères de l'auteur ont assumé la tâche d'en remanier, d'en compléter le fond et la présentation à l'intention des lecteurs français. Ils s'en sont acquitté avec une réelle compétence, comme en témoignent dès l'abord les bibliographies, dans lesquelles aucune source intéressante n'a été négligée. Il n'y a plus à dire le mérite de cette œuvre, à la fois très ouverte et très sûre, dans sa tentative de renouvellement, d'adaptation et d'enrichissement de la morale théologique ni à revenir sur les critiques qu'on a pu lui adresser concernant le détail ou surtout l'architecture même de l'ensemble (une théologie scientifique peut-elle être à la fois systématique et kérygmatique ? « ...L'appel du Christ » peut-il être le centre notionel d'une pareille théologie ? ...La réforme opérée a-t-elle été assez radicale en prenant l'homme et sa réponse comme thème de centralisa-

tion ?) Nous relèverons pour notre part, ce que d'autres remarquent moins, une présence constante de la pensée d'Augustin, témoignage impressionnant de l'influence des études patristiques et spécialement augustiniennes de ces dernières décades. Nous ne ferons pas état du nombre des citations explicites (cf. table, p. 629) qui est des plus éloquents, ni de pages élogieuses (53-54) sur Augustin, « le grand instigateur de la théologie morale » (elles trouveront de maîtresses précisions dans l'étude du P. Deman : *Héritage antique et innovation chrétienne dans le De moribus Eccl. cath.* (*Augustinus Magister*, II, 713-726) montrant le démarrage de la théologie morale). C'est l'inspiration profonde, les articulations majeures, qu'on peut dire augustiniennes : l'entreprise d'une morale vivante, existentielle, d'engagement, bref, à partir de la personne historique et vivante du Christ, devenu notre Loi dans son message incarné ; l'option fondamentale — la responsabilité humaine face à l'appel divin — comme point de départ de la réflexion morale (morale du dialogue : *Deus et anima*) ; la place primordiale faite aux vertus théologales articulées sur les dons du Saint-Esprit ; l'effort d'incorporation de tout l'apport humain assimilable pour une recherche de Dieu « de toute son âme ». En cours de route, les analyses originales concernant « la conscience morale, le cœur, l'humilité chrétienne, la conversion, sont de saveur authentiquement augustinienne et s'en inspirent d'ailleurs explicitement. De même le concept de « religion vécue », réponse à une parole vivante ; et celui d'une imitation du Christ par assimilation mystique, « l'image de Dieu » déformée faisant retour de la « région de dissimilitude » par l'Image vivante du Père qu'est le Fils incarné. Ressourcement biblique et patristique avec mise en œuvre de toutes les valeurs doctrinales contemporaines, c'est la voie sagement frayée par le P. Häring et son équipe.

A. D.

Othmar Perler, *Die Mozaiken der Juliergruft im Vatikan.* Rektoratsrede zur feierlichen Eröffnung des Studienjahres am 15. November 1952 (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge 16), Universitätsverlag, Freiburg in der Schweiz, 1953, 24 × 16, 74 p. XII reproductions.

Les fouilles sous la basilique du Vatican ont mis à jour un tombeau des Julii dont les mosaïques sont, par leur antiquité (première moitié du IIIe s.) et par leur nouveauté iconographique un enrichissement réel de l'archéologie chrétienne. L'A. nous donne ici la description précise du lieu, puis l'explication des motifs iconographiques, qui sont : le pêcheur, le Christ-Soleil, Jonas, le Bon Pasteur et les sarments de vigne. L'artiste s'est visiblement inspiré du sens eschatologique du baptême, tel qu'il se trouve exprimé dans les Ecritures et mieux encore dans la liturgie baptismale de la nuit de Pâque. Le pêcheur symbolise le baptême « puissance de résurrection » et d'incorruption définitive, Jonas la mort et le triomphe sur la mort, le Christ-Soleil la résurrection et l'ascension, le Bon Pasteur la défense contre le mal et le repos du Paradis, les sarments de vigne enfin, qui entourent ces mosaïques et en font un tout formel, n'ont pas seulement une fonction décorative, mais soulignent une dernière fois le contenu eschatologique des symboles. Depuis la faillite des premiers essais d'interpréter les fresques des catacombes comme une représentation symbolique de la doctrine sacramentelle, on se défie instinctivement de toute tentative de ce genre. Mgr Perler cependant ne se laisse pas guider par l'imagination « doctrinale » mais par sa connaissance approfondie de l'archéologie chrétienne et des textes liturgiques et patristiques. A lire son exposé calme et modéré, on se laisse insensiblement convaincre et puis on exulte de joie devant tant de richesses mises à jour autour de quelques mosaïques enfouies depuis plus de 1700 ans sous la basilique du Vatican. Je conseille au lecteur de ne pas négliger les notes, reportées en fin du volume avant les planches, dont l'A. déplore lui-même le manque de netteté. Il

trouvera dans ces notes une somme étonnante d'érudition et un ensemble de textes impressionnant sur le mystère du Seigneur, mort, descendu aux enfers, ressuscité et monté aux cieux. Ces textes confirment, entre autres, la thèse de P. Benoît, *Ascension*, dans *Revue Biblique*, 56, 1949, 162-203, que le Christ est monté au ciel le jour même de Pâque, ce qui n'exclut pas une ascension visible quarante jours plus tard.

Albert DE VEER.

E. Preclin, E. Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, dirigée par J.-B. Duroselle et E. Jarry, t. XIX), fasc. 1, Bloud et Gay, Paris, 1955, 25,5 × 17, 383 p., fasc. 2, *ib.*, 1956, 384-838 p.

On peut s'étonner que dans le programme de cette *Histoire de l'Eglise* rien qu'un seul volume n'ait été prévu pour une période, longue de plus d'un siècle (1648-1789) et riche en luttes politiques et doctrinales. Les dates extrêmes choisies, 1648 traité de Westphalie et 1789 Révolution française, marquent bien des tournants décisifs, mais la période ainsi délimitée n'est certes pas trop homogène pour rendre toute subdivision injustifiable. De fait, ce vol. 19, comportant 838 pages, a dû être scindé en deux fascicules, pour l'unique raison d'un équilibre purement matériel. On peut s'étonner davantage que la tâche d'écrire l'histoire d'une période aussi longue et aussi complexe ait été confiée à un seul auteur. L'ensemble du travail est de M. E. Préclin, sauf ce qui regarde les missions catholiques en Extrême-Orient, dont s'est chargé M. E. Jarry, à savoir : un § de l'introduction, *L'expansion chrétienne hors d'Europe* (p. 6-9), le § 2 du ch. IV, *Le crépuscule du patronat portugais*, le § 5 du ch. IV, *L'empire espagnol des Indes* et le § 3 du ch. VIII, *L'affaire des rites*. M. Préclin était certainement préparé à ce travail : pour ses thèses de doctorat (1929) il avait étudié les *Jansénistes au XVIII^e^ siècle* et *L'Union des Eglises gallicane et anglicane* ; il a collaboré à 4 volumes de la collection *Clio* et écrit une *Histoire des Etats-Unis* (1937). Toutefois M. Préclin avait sa conception très personnelle du travail historique. Il n'aimait pas la synthèse brillante et rapide, qui, se contentant d'idées générales et de faits principaux, risque souvent d'être fausse. Il aimait les détails, des noms, des faits menus et gros, estimant que le réel est fait de ces détails qui lui donnent son caractère complexe et touffu. Et précisément le présent travail de M. Préclin, qu'il n'a pas vu paraître puisqu'il est mort en corrigeant les épreuves du second fascicule, est complexe et touffu. Impossible d'y déceler un plan organique. Il se divise en deux livres très inégaux : le I^er^, *La papauté* (2 ch. p. 15-48) ; le II^e^, *La catholicisme en Europe de* 1648 *à* 1789 (26 ch., p. 49-802). Le livre premier n'est guère plus qu'une galerie de portraits des papes qui se sont succédé de 1648 à 1789 ; les questions doctrinales et politiques, dont ces papes ont dû s'occuper, sont signalées en quelques mots et renvoyées au livre suivant. Cette manière de détacher la personnalité des papes du champ de leur activité est, pour le moins, discutable. Les 28 ch. du livre II se déroulent dans un ordre géographique, auquel se substitue parfois l'ordre logique des grands thèmes, comme sont le jansénisme, le gallicanisme, l'incrédulité et la lutte contre l'incrédulité, la franc-maçonnerie, etc. Peu d'effort de synthèse, mais abondance de détails. Cela demande au lecteur une grande attention et beaucoup de réflexion. Je n'en donne qu'un petit exemple. Au ch. X, *Le Gallicanisme au XVIII^e^ siècle surtout en France*, il est question au § 5, p. 229 de la crise des billets de confession ; au ch. XI, *Le Jansénisme au XVIII^e^ siècle*, le même sujet revient sur le tapis au § 3, p. 254 ; évidemment de part et d'autre le point de vue est différent, mais il y a des liens communs entre un certain gallicanisme et un certain jansénisme, que l'exposé ne souligne pas.

Le lecteur est obligé de confronter de nombreux détails dispersés dans le récit pour s'en rendre compte. Or, il risque de se perdre dans ces détails. Aussi l'éditeur a-t-il jugé nécessaire d'ajouter en fin du fascicule 2, p. 803-838, une longue table analytique et index des noms propres. Cette table rendra certes d'énormes services à ceux qui chercheront des renseignements précis, mais elle ne remédie pas au défaut, à mon avis majeur, de ce livre : d'être complexe et touffu.

Quant aux détails, l'information de M. Préclin est quelquefois déficiente ; il serait le dernier à s'étonner du contraire, lui dont toute la vie a été consacrée à la recherche. Le R. P. L. Ceyssens, spécialiste des questions jansénistes aux Pays-Bas, propose une série de corrections et de précisions auxquelles je me permets de renvoyer ici : *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII^e siècle. A propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, LI, 1956, 143-184. La critique de détail se trouve p. 144-166. Mais je conseille de lire aussi la suite de la note, où l'A. établit en face du facteur « jansénisme » l'existence du facteur « antijansénisme » qu'on néglige généralement et que M. Préclin a également négligé. L'antijansénisme, qu'il ne faut pas confondre avec l'Eglise, est un parti, tout comme le jansénisme, mais un parti gagnant et donc privilégié, ce qui entraîne des conséquences funestes et d'abord pour des hommes, tels que le cardinal J. Bona, qui, n'approuvant pas les *excès* des antijansénistes, se voient traiter eux-mêmes de jansénistes. Je me permets d'ajouter quelques autres remarques de détail. Il s'agit de la page 318 (texte et notes) où M. Préclin parle du catholicisme aux Provinces Unies (1648-1789). Il semble admettre, sur la foi de Dupac de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'église métropolitaine d'Utrecht*, 1765, p. 159, que Neercassel fut élu évêque par les chapitres de Haarlem et d'Utrecht. C'est la thèse de l'Eglise métropolitaine, entendez de l'église janséniste, qui soutient qu'Utrecht aurait gardé son chapitre canonique. Cette thèse n'est pas défendable, voir J. de Jong, *Het Utrechtsche vicariaat en de strijd over de hierarchische orde in de 17^e Eeuw*, dans *De Katholiek*, 164, 1923, 73-146. Ni Haarlem ni Utrecht n'ont eu le droit d'élection ; les prêtres influents des deux anciens diocèses, groupés en conseils, appelés chapitre et vicariat, cherchaient bien à orienter la nomination du Vicaire apostolique, mais Rome ne tenait pas grand compte de leurs désirs. Neercassel n'a jamais porté le titre d'archevêque d'Utrecht (p. 318, la référence sur laquelle Préclin se base n'existe pas), et n'a jamais voulu le porter, se souvenant de l'exil, infligé à son prédécesseur Rovenius par les Etats, pour s'être paré de ce titre. Neercassel était vicaire apostolique, non évêque ordinaire ; si parfois il était tenté de l'oublier, Rome et les ordres religieux ne manquaient pas de le lui rappeler. Il a administré Utrecht dès 1662, et non 1663 (note 3), comme coadjuteur de Cats ; en 1663, à la mort de Cats, il devient le seul Vicaire apostolique pour toute les Provinces Unies. Je ne sache pas que Neercassel ait jamais désigné Antoine Arnauld sous le nom de *Timothée* (note 7) ; ce nom était réservé à Hugues van Heussen. Les pseudonymes d'Arnauld, que j'ai relevés dans la correspondance de Neercassel sont : *David*, *Davy*, *Le Clercq*, *Petitier*. Dès sa nomination, Neercassel était suspecté de tendances jansénistes, non sans raison. Mais il est difficile de savoir en quoi consistait le jansénisme de Neercassel. Il a fait le serment antijanséniste en 1661 devant l'Internonce de Bruxelles avant sa promotion à l'épiscopat ; en 1671 à Rome il a signé le formulaire d'Alexandre VII. Ce n'est pas le lieu ici d'en discuter davantage, mais je me permettrai une dernière remarque qui complète celles du R. P. Ceyssens citées plus haut. J'ai été maintes fois frappé de l'insistance avec laquelle Neercassel, et avant lui Rovenius (un des approbateurs de l'*Augustinus*), se réfère à saint Charles Borromée dans les questions de morale, de discipline ecclésiastique et d'administration des sacrements. Or, c'est principalement sur ces points que Neercassel a été accusé de jansénisme. Le jansénisme, il est vrai, est rigoriste ; il s'agirait cependant de savoir à quel degré ce rigorisme moral des jansénistes est inspiré par la doctrine de Baijus et de Jansénius sur l'état de la nature déchue et sur

la grâce et, en second lieu, en quelle mesure les tenants d'un certain rigorisme dépendent plutôt de saint Charles Borromée que du Jansénisme sur ce point. Le départ des influences n'est pas facile à faire surtout quand il s'agit de personnes, qui, par ailleurs, sont liées d'amitié avec des jansénistes notoires. Avant de suspecter Neercassel de jansénisme, il conviendrait de résoudre ce problème. Il affecte aussi le cas de nombreux évêques français du XVII^e siècle, qui se réclament également de saint Charles Borromée pour justifier leurs initiatives. Je m'étonne que cette question ait échappé à M. Préclin (le nom de saint Charles Borromée ne se trouve point dans la table analytique). L'étude de P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle* (Bibliothèque de Théologie, série 2, théologie morale)t. I et II, Paris, 1956, aborde la question de l'influence de saint Charles Borromée et comble ainsi une lacune du volume de M. Préclin. Mais il ne soulève pas, à mon savoir, le problème des interférences éventuelles du jansénisme et de saint Charles Borromée sur le rigorisme moral de certaines personnes.

Albert DE VEER.

Maurice Villain, *Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne. Souvenirs et documents.* Préface de A. Latreille, col. « Église vivante », Casterman, Tournai-Paris. 1957, 21 × 14, 380 p.

Ce n'est pas une biographie, mais l'étude de l'œuvre de ce grand apôtre de l'Unité chrétienne. Dix pages suffisent pour raconter 50 *ans de Préhistoire :* la vocation, le premier apostolat comme professeur de physique au collège des Chartreux à Lyon, sa charité pour les réfugiés russes. Ce fut cette charité qui l'amena à s'intéresser plus directement au problème de l'Unité chrétienne. Une retraite passée au Prieuré unioniste d'Amay-sur-Meuse en 1932, lui révéla sa vocation providentielle : travailler à faire l'unanimité des chrétiens dans la prière, pour obtenir « l'Unité de l'Église au temps et de la manière dont Jésus-Christ lui-même le veut ». — Ce mouvement de prière était déjà bien amorcé : le P. Watson, surtout depuis sa conversion en 1908, prêchait avec zèle l' « Octave de l'Unité de l'Église ; mais ce mouvement restait propre aux catholiques. Il fallait obtenir que tous les chrétiens frères séparés s'unissent aux catholiques aux mêmes jours et si possible en priant ensemble, pour prendre une conscience douloureuse de leur séparation et demander à Dieu leur unité comme le Christ la demande en sa prière sacerdotale. Pour arriver à ce résultat, l'abbé Couturier comprit qu'il devait d'abord « survoler le plan des controverses, respecter la conviction des non-catholiques lorsque, de bonne foi, ils se croient eux-mêmes en possession de l'unique vraie Église (et de nos jours, selon l'abbé C., la charité veut que l'on présume cette bonne foi et l'expérience constate qu'elle existe chez les meilleurs). On pourrait alors demander à chacun, sans rien abandonner de ses convictions religieuses, de prier et se sanctifier afin d'obtenir que cesse le scandale de la division des chrétiens. Les appels pour donner ce sens à l'Octave de Prières de Lyon, lancés par l'abbé C., d'abord aux russes orthodoxes qu'il avait aidés, puis à leur Métropolite Euloge de Paris, puis aux Anglicans, surtout de la haute Église et aux protestants de Suisse et de France, spécialement aux fondateurs de l'abbaye de Taizé, enfin les tracts qu'il préparait chaque année pour fixer l'esprit de cette « prière unanime des chrétiens » eurent un retentissement extraordinaire : l'humble prêtre de Lyon devint le centre d'un puissant et fécond mouvement religieux et théologique d'un œcuménisme animé d'esprit catholique. Car le plus remarquable en la vie de ce prêtre — simple professeur de physique, qui n'était pas théologien de profession, mais qui s'entourait toujours de hautes compétences théologiques — ce fut sa parfaite docilité à l'autorité de l'Église : Il se munit constamment des permissions requises de son archevêque, respecta avec une obéissance héroique ses décisions

et interdictions parfois humiliantes, et mérita que son attachement à l'Église catholique fut unanimement proclamé à sa mort (cf. les témoignages, p. 351-353), tandis que le cardinal Gerlier promettait de continuer son œuvre dans le même esprit.

Certes sa méthode d'apostolat unioniste soulève de graves problèmes. Lorsqu'il préconise, par exemple, pour les anglicans, la formule de « corporate union », contre l'avis de la hiérarchie catholique d'Angleterre, on peut hésiter. De même, s'il affirme « que les catholiques ne sont pas les seuls à se croire *seuls* dans la vérité » (p. 167), on peut le concéder pour des individus, mais la doctrine officielle ou dominante des Églises séparées (comme celle des Trois Branches chez les anglais), semblent assez différentes. L'abbé C., cependant, sut favoriser les contacts directs entre catholiques et non-catholiques, et quand il y prit part, il marqua toujours nettement sa foi catholique en face des déviations hérétiques. Surtout il chercha les points d'union dans la foi de tous les vrais chrétiens, et pour celà, grâce à l'esprit de charité et de compréhension créé par la prière en commun, il voulut, non pas « réconcilier les dogmes contradictoires », mais « réduire les difficultés à leurs justes proportions et chercher ensemble pour approcher les mystères un vocabulaire identique, voire une problématique commune (p. 317) ». Peut-on nier que ce soit là une entreprise louable ? Ce qu'il faut plus encore approuver, c'est sa confiance absolue en l'efficacité primordiale de la prière, et de la prière unanime des chrétiens, comme premier moyen de réaliser pratiquement le miracle de l'Unité chrétienne. — Faire l'unité des cœurs dans la charité, pour que puisse venir ensuite l'unité des esprits dans la vérité : tel est son programme. L'abbé C., ne cite guère saint Augustin, qui fut pourtant lui aussi un grand apôtre de l'Unité. Mais ce programme, fondé sur la prière et la charité, semble spontanément rejoindre l'esprit augustinien.

Fr.-J. THONNARD.

L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin, par Louis CHEVALLIER - Henri RONDET, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, N° 3, p. 221-234.

Vanité-vérité, opposition de l'inconsistant au solide, de l'éphémère au durable : thèm platonicien et biblique à la fois. On étudie, au passage, l'emploi du texte *vanitas vanitatum* avec ses variantes : *vanitas vanitantium*, Ecc 1. 1, 2.

Une division « augustinienne » des puissances de l'âme au moyen âge par Pierre MICHAUD-QUANTIN, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, N° 3, p. 235-248.

Réalisée vers 1230-40 par Jean de la Rochelle cette classification se base sur l'apocryphe *De spiritu et anima*. L'analyse de ses éléments témoigne de l'impossibilité d'une *divisio potentiarum* authentiquement augustinienne.

Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins, par Franz KÖRNER dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, N° 3, p. 249-280.

A l'aide d'un exposé critique des recherches faites jusqu'à ce jour, l'A. conclut à la nécessité d'une nouvelle étude de l'ontologie augustinienne. Augustin, en effet, s'efforce d'éclairer les problèmes ontologiques, non à partir de facteurs du milieu externe mais avant tout à partir des données existentielles de la conscience.

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Congrès. — Le Dr Paul Wilpert, directeur du *Thomas-Institut* annonce le *VIIIe Mediävistentagung* qui se tiendra à l'Université de Cologne du 9 au 12 octobre 1957. Ces journées seront consacrées à l'étude de *l'Occident et de l'Orient au Moyen Age*. Secrétariat : 22 Universitätsstrasse, Köln-Lindenthal (Allem.).

BELGIQUE.

L'*Institut supérieur de philosophie* de l'Université de Louvain a organisé au début de l'année académique 1956-1957 un nouveau centre de recherches sous la dénomination de *Centre De Wulf-Mansion. Recherches de philosophie ancienne et médiévale* ; organisme doté d'instruments de travail pour les investigations historiques dans le domaine de la philosophie de l'antiquité et du moyen âge, et plus spécialement équipé pour la préparation d'éditions de textes. L'objectif principal des initiateurs du centre est de promouvoir les recherches selon certaines directives systématiques, c'est-à-dire sur des thèmes, auteurs et périodes déterminés. Parmi les travaux en cours, il faut signaler tout particulièrement l'édition des traductions latines des commentaires grecs sur Aristote : *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, dont le premier volume a paru sous le titre : « Themistius. commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote ». Traduction de Guillaume de Moerbeke Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'œuvre de saint Thomas, par G. Verbeke (Louvain, Publications Universitaires, 1957, un vol. de XCVIII + 322 p.).

Congrès. — Le Centre de Wulf-Mansion organise à Louvain et à Bruxelles un *Congrès international de philosophie médiévale* qui aura lieu du 28 août au 4 septembre 1958. Le thème général du Congrès sera : *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*. Programme très large puisqu'il envisage des communications sous le titre *l'homme dans l'augustinisme*. — Secrétariat du Congrès : 2 place Cardinal Mercier, Louvain (Belgique).

FRANCE.

Cours. — A l'ouverture de l'année scolaire 1957-1958 sera inaugurée à la Faculté des lettres de l'Institut catholique de Paris une chaire de latin chrétien. Le R. P. Maurice Testard y donnera un cours sur *L'histoire de la littérature latine chrétienne : les tendances classiques et novatrices chez les auteurs chrétiens* (avec explications de textes). Le R. P. Melchior Verheijen y étudiera *La préhistoire et l'histoire du mot « delectatio » chez saint Augustin*.

DÉCÈS. — Le 22 juin 1957 est mort à Poitiers M. le chanoine René AIGRAIN, membre correspondant de l'Institut, professeur honoraire des Facultés catholiques d'Angers où il fut depuis 1923 professeur d'apologétique et professeur d'histoire du Moyen Age. Il avait conçu et en partie dirigé la série des manuels de grande vulgarisation *Ecclesia, Liturgia, Apologétique*. Mais il s'était fait connaître aussi comme érudit par son *Manuel d'épigraphie* chrétienne, par ses nombreuses contributions au *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, qu'il avait dirigé pendant plusieurs années, et par sa collaboration au tome V de *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin. De nombreux autres ouvrages et d'innombrables articles l'ont fait connaître dans les domaines de critique et d'histoire littéraire et ecclésiastique, en dernier lieu par son *Hagiographie* et par l'achèvement du *Manuel d'histoire des religions*, qu'il avait dirigé en même temps que son ami Maurice Brillant.

ITALIE.

COURS. — Pour répondre à un vœu du Congrès de philosophie augustinienne qui se tint à Rome en 1954, les Ermites de saint Augustin ont créé en leur Collège international une chaire consacrée à l'étude de saint Augustin. Le cardinal Pizzardo, préfet de la Sacrée Congrégation des séminaires et universités présidait cette inauguration au cours de laquelle le R. P. Lindner, recteur du Collège, présenta le programme de ce nouvel enseignement et le R. P. Trapé, régent des études, donna une conférence sur *La notion du muable et de l'immuable dans la philosophie de saint Augustin.*

DÉCÈS. — Le 1er avril 1957 est mort à Rome le R. P. José Zameza, S.J. Fondateur et doyen de la Faculté de missiologie à l'Université grégorienne, il se consacra tout spécialement, dans sa chaire de théologie patristique, à l'étude des aspects missionnaires de la doctrine augustinienne. A partir de la doctrine du Corps mystique du Christ d'après saint Augustin, il construisit toute une théologie des missions. En 1942, il publiait à Burgos son ouvrage fondamental : *La conversión del mundo infiel en la concepción del Totus Christus de san Agustin.* A l'occasion du XVIe centenaire de la naissance de saint Augustin il fit toute une série de conférences au poste de Radio-Vatican dans les années 1954-1955, conférences qui ont été par la suite imprimées sous le titre *Ráfagas de luz agustiniana.* Au cours de la *Semaine internationale de spiritualité augustinienne* d'octobre 1956 il fit une conférence intitulée : *Les exercices de saint Ignace à la lumière de la doctrine de saint Augustin.* D'après les renseignements fournis par la presse il préparait un nouvel ouvrage sur l'évêque d'Hippone. Une revue espagnole : *Angeles de las misiones* (Berriz, Espagne) a consacré tout un numéro (mai et juin 1957, nº 201) à la mémoire du R. P. Zameza.

Directeur : Albert C. de VEER. *Le Gérant :* G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1957, 3e trimestre. — Nº 3143

BIBLIA AUGUSTINIANA
Ancien Testament
fascicule 24

Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin

Au livre dix-huitième de la *Cité de Dieu*, du chapitre XVIII au chapitre XXXV, saint Augustin présente les Livres des seize Prophètes de l'Ancien Testament : brefs commentaires, illustrés d'un florilège de versets. La lecture de ces pages suggère plusieurs questions : pourquoi saint Augustin étudie-t-il les Prophètes à cet endroit précis de la *Cité de Dieu* ? Quels critères l'ont guidé dans le choix des versets ? S'est-il ailleurs, dans son œuvre, intéressé aux Prophètes ? La mise en ordre chronologique des références de saint Augustin aux Prophètes et la confrontation de ces textes nous ont conduite à un certain nombre de conclusions, que nous nous proposons d'exposer ici, avant de donner le répertoire des citations des Prophètes. Celles-ci d'ailleurs sont assez nombreuses et constitueront plusieurs fascicules : les Petits Prophètes – Ézéchiel et Daniel – Jérémie – Isaïe. Ce premier fascicule est consacré aux Petits Prophètes.

I

Le cinquième âge de l'histoire du monde correspond pour saint Augustin au temps des Prophètes ; l'évolution de la *Cité de Dieu* au cours de ce temps est retracée dans les livres XVII et XVIII du *De Civitate Dei*. Nous avons déjà vu que les *Libri Regnorum* formaient l'armature scripturaire du livre XVII et que l'analyse de leurs pages *prophétiques* les plus prégnantes permettait d'affirmer que Royauté et Sacerdoce de l'Ancien Testament figuraient l'unique Roi et l'unique Prêtre Jésus-Christ.

Au livre dix-huitième, saint Augustin poursuit deux buts à la fois : il veut d'une part resuivre comme à vol d'oiseau l'itinéraire de la *Cité de Dieu* depuis ses origines jusqu'à Jésus-Christ, en situant cet itinéraire sur la carte de l'histoire universelle et en le confrontant, tronçon par tronçon, avec les divers tracés de la *Cité terrestre* ; mais il doit d'autre

part achever l'inventaire de ces livres de l'Ancien Testament, qu'il étudie l'un après l'autre, dans leur ordre canonique, depuis le début du livre onzième du *De Civitate Dei* ; ces livres, de la *Genèse* aux Prophètes, ont donné à saint Augustin la trame des sections 1 et 2 de la seconde partie du *de Civitate Dei* (livres XI[e] à XVIII[e]). Au dix-huitième livre il reste à étudier les *Libri Prophetarum*. — De cette double nécessité, dont l'une est historique — évolution de la *Cité de Dieu* dans son engagement au cœur de la cité terrestre — et dont l'autre est littéraire — analyse du message des Prophètes écrivains — saint Augustin a tiré le plan du livre dix-huitième de la *Cité de Dieu*.

Ce livre présente une histoire comparée des deux *Cités*. Deux grands Empires se sont succédé sur la scène du monde : l'Empire assyrien et l'Empire romain. Au premier correspond la période de la *Cité de Dieu* qui s'étend d'Abraham aux Rois : c'est l'ère des Promesses (livre XVIII, 1 à 20). Au second correspond la période des Prophètes. Saint Augustin se plaît à insister sur une coïncidence qui visiblement l'intéresse : l'ère de Rome, future souveraine des nations, s'ouvre avec l'ère des Prophètes qui s'adressent aux nations (livre XVIII, 27) ; saint Augustin croit que les débuts de la royauté en Israël et à Rome sont contemporains. Ce qu'il convient de retenir de cette vue augustinienne de l'histoire, c'est d'abord une preuve manifeste du patriotisme romain d'Augustin : hommage à la grandeur de Rome liée providentiellement à l'expansion du message prophétique à l'univers ; il faut ensuite remarquer l'accent mis sur la valeur universaliste des Livres des Prophètes.

Alors qu'Abraham était contemporain de Babylone, les Prophètes des nations sont contemporains de la naissance de la Babylone d'Occident. L'histoire de ces Prophètes comprend plusieurs étapes :

1° Osée, Amos, Isaïe, Michée, Jonas et Joël ont vécu sous les rois de Juda Ozias, Joathan, Achaz et Ezéchias ; au temps des Latins Procas, Romulus et Numa Pompilius. A l'instant où croulait l'empire d'Assyrie et où naissait l'empire romain, à la fois jaillissaient ces sources prophétiques *(velut fontes prophetiae pariter eruperunt)* (livre XVIII, 28-29-30).

2° Abdias, Nahum et Habacuc : leur date est difficile à préciser (livre XVIII, 31-32).

3° Jérémie et Sophonie ont vécu au temps de Josias à Jérusalem, d'Ancus Martius et de Tarquin l'Ancien à Rome. Jérémie est contemporain des débuts de la captivité de Babylone (livre XVIII, 33).

4° Daniel et Ézéchiel sont contemporains de la captivité (livre XVIII, 34).

5° Aggée, Zacharie et Malachie prophétisèrent à la fin de la captivité (livre XVIII, 35).

Retraçant cette histoire, saint Augustin indique ses sources : les Livres des Prophètes eux-mêmes et les Chroniques d'Eusèbe et de Jérôme.

A partir du chapitre XXXVI du livre XVIII de la *Cité de Dieu*, saint Augustin s'applique à porter un jugement d'ensemble sur les Prophètes en les comparant aux Sages de la Grèce et de l'Égypte. Il établit l'antériorité des Prophètes juifs (37-38-39), leur accord *(consensio)* (41-42 43-44), la réalisation de leurs prophéties en Jésus-Christ et en l'Église (46 à 52).

II

Le rapide aperçu qui précède nous permet de comprendre l'importance qu'attribue saint Augustin aux petits prophètes. Chacun, à sa place, au cours de ces chapitres dont nous venons de donner le plan, a droit à une notice formée d'une appréciation d'ensemble et d'un florilège de quelques versets. Véritable galerie de portraits bien campés :

Osée est un prophète difficile et profond ; à travers lui, nous entrevoyons le mystère du Christ, pierre angulaire des juifs et des gentils ; le mystère du Christ, roi, vrai David ; le mystère du Christ ressuscité.

Joël a si bien annoncé l'Église que les apôtres eux-mêmes ont repris ces paroles (Actes, 2, 17-18).

Amos est rapproché d'Osée comme prophète du Christ et de l'Église.

Abdias annonce que sur la montagne de Sion est venu le salut et le Saint, Jésus-Christ : les apôtres représentent les « sauvés » de la montagne de Sion ; ils retirent les nations (la montagne d'Esaü) de la puissance des ténèbres pour les introduire dans le royaume du Seigneur. Le salut des nations est assuré par les juifs sauvés.

Jonas prophétise en acte la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ.

Michée représente Jésus-Christ sous la figure d'une haute montagne et il prédit le lieu de sa naissance.

Nahum annonce la destruction des faux dieux et l'effusion de l'Esprit Saint sur les apôtres par le Christ.

Habacuc prédit l'avènement du Christ ; c'est par référence aux mystères du Christ que s'explique son long cantique.

Sophonie annonce que les restes d'Israël seront sauvés.

Aggée, avec beaucoup de clarté, appelle Jésus-Christ le Désiré des nations et laisse prévoir l'ébranlement du monde qui fera suite à l'incarnation.

Zacharie aperçoit d'avance Jésus-Christ monté sur une ânesse et il célèbre la victoire du roi qui nous arrache au lac de misère de l'iniquité.

Malachie annonce le seul sacrifice pur, offert par le sacerdoce de Jésus-Christ, selon l'ordre de Melchisédech. Il prédit les deux avènements du Christ, le premier en son incarnation, le second au jugement.

Saint Augustin insiste essentiellement sur l'aspect christique et ecclésiologique du message des douze petits prophètes. Au moment où il

rédigeait le dix-huitième livre de la *Cité de Dieu, découvrait*-il les prophètes ou donnait-il une forme synthétique et terminale à une longue et attentive réflexion ? La réponse à cette question n'est pas simple : il est certain d'une part que certains textes n'apparaissent que dans la *Cité de Dieu* ; il est non moins certain que quelques versets privilégiés se retrouvent fréquemment dans l'œuvre d'Augustin (*Joël* 2,32 – *Sophonie* 2,11 – *Zacharie* 12,10a – *Malachie* 1,2-3 – *Malachie* 3,1a). La confrontation des références recueillies pour un même verset révèle l'utilisation par Augustin de versions bibliques différentes. Ajoutons que le pourcentage des citations de chaque petit prophète varie beaucoup (*Osée :* 58 ; – *Joël :* 23 ; – *Amos :* 14 ; – *Abdias :* 1 ; – *Jonas :* 43 ; – *Michée :* 14 ; – *Nahum :* 1 ; – *Habacuc :* 25 ; – *Sophonie :* 15 ; – *Aggée :* 19 ; – *Zacharie :* 51 ; – Malachie : 107). L'ensemble constitue un total de 370 références. Peut-on tenter de ces références un classement ordonné et une mise en relation avec l'étude de la *Cité de Dieu* sur les prophètes ?

III

Il semble bien qu'avant la rédaction de la *Cité de Dieu* Augustin ait peu connu et étudié directement les livres des petits prophètes, exception faite toutefois pour les livres d'Osée, de Jonas et d'Aggée. De toutes manières, on ne trouve pour aucun d'entre eux un commentaire suivi comparable aux commentaires contemporains qu'en écrivait saint Jérôme. Saint Augustin a été conduit à réfléchir sur tel ou tel verset prophétique soit parce qu'il le rencontrait dans le Nouveau Testament, soit parce qu'il devait en défendre le sens obvie au cours d'une discussion polémique, soit parce qu'il devait répondre à la question d'un consultant, soit parce qu'il s'agissait d'un texte liturgique :

1° *Petits Prophètes et Nouveau Testament :* La lecture du répertoire ci-joint montre d'emblée qu'un bon nombre des versets des petits prophètes cités par saint Augustin se trouvent déjà dans le Nouveau Testament :

Osée 1,6.9 ; 2,3.25	I Petr. 2,10	*Joël 2,28-29*	*Act. 2,17-18*
Osée 2,1 (ou 1,10)	*Rom. 9,26*	*Joël 2,32a*	*Rom. 10,13*
Osée 2,24	*Rom. 9,25*	Amos 9,11-12	Act. 15,16-17
Osée 6,6	Mat. 9,13 *Mat. 12,7*	Abdias 21	Apoc. 11,15
		Jonas 2,1	Mat. 12,40
Osée 13,14	I Cor. 15,55	*Michée 5,1*	*Mat. 2,6*
Osée 14,10	Act. 13,10	Nahum 2,1	Act. 10,36

Hab. 2,3	Heb. 10,37	Zach. 11,12-13	Mat. 27 ; 9-10
Hab. 2,4	*Rom. 1,17*	*Zach. 12,10a*	*Jo. 19,37*
	Gal. 3,11	Zach. 13,7	Mat. 26,31b
Hab. 3,18	Luc 1,47	*Mal. 1,2-3*	*Rom. 9,13*
		Mal. 3,1a	*Mat. 11,10*
Zach. 9,9	*Mat. 21,5*		Luc 7,27
	Jo. 12,14-15	Mal. 3,23	Mat. 17,11

Nous soulignons les cas les plus caractéristiques en faisant remarquer que ce sont les versets les plus souvent cités par saint Augustin.

2° *Petit prophètes et polémique :* Certains versets prophétiques faisaient l'objet d'une attaque de la part des hétérodoxes. Les manichéens mettaient en cause : *Osée* 1,2 et 6,6 (à travers *Mat.* 12,7) ; *Osée* 9,14 ; *Amos* 3,3-4a-5-6 ; *Aggée* 1,1c ; *Aggée* 2,8.

Les donatistes alléguaient *Osée* 9,4 ; *Jonas* 3,6 ; *Habacuc* 3,3 ; *Aggée* 2,14.

Les païens se gaussaient du livre de *Jonas.*

Maximinus l'arien comprenait mal *Mal. 3,6a.*

Dans ses réponses l'évêque d'Hippone invoque à son tour les versets qui sont en faveur de la cause de l'Église. Il est ainsi conduit dans la polémique anti-donatiste à expliquer presque tout le livre d'*Aggée,* à faire l'exégèse du verset d'*Habacuc 3,3,* à appuyer sa doctrine de l'universalisme de l'Église sur *Mal. 1,11* et *Sophonie 2,11.* Contre les objections païennes et en suivant l'*in Jonam* de Jérôme, il explique le livre de Jonas dans la lettre 102. Enfin saint Augustin utilise dans ses ripostes aux pélagiens les versets *Joël 2,32a* ; *Zach. 1,3b* et 12,1 ; *Mal. 3,7a.*

3° *Réponses aux consultations :* A Simplicianus et à travers l'Épître aux Romains, Augustin explique *Osée* 2,1 et *Mal.* 1,2-3.

Jon. 4,6 (ricin, lierre ou citrouille ?) fait l'objet de toute une correspondance avec Jérôme.

Osée 3,4-5 est utilisé dans la cinquième réponse à Dulcitius.

4° *Usage liturgique :* Les petits prophètes semblent avoir été très peu lus dans les assemblées liturgiques. Jonas, sans doute, devait être une lecture de la nuit pascale ou de la semaine sainte.

Joël, 2,32a, à travers Rom. 10,13-14, introduisait les homélies sur le *Pater,* huit jours avant Pâques. *Michée* 5,1, à travers *Mat.* 2,6 était lu le jour de l'Épiphanie. *Zacharie* 12,10a aurait-il été une antienne du jour de l'Ascension ? On remarquera que *Michée* 6,6-8 a été lu le jour du sermon 48, un dimanche, et que la péricope 7,15-19 du même prophète a été lue le jour de l'*En. in Ps.* 113.

De cet inventaire des références des petits Prophètes antérieures à la rédaction de la *Cité de Dieu,* on peut conclure :

1° que Abdias et Nahum ne sont jamais cités ;

2° que Joël n'est jamais cité directement ;

3° que Jonas et Michée apparaissent en tant que fournissant des péricopes liturgiques ;

4° que certains versets d'Osée, Amos, Aggée, Malachie sont mis en cause dans la controverse anti-manichéenne ;

5° que d'autres versets d'Osée, Habacuc, Sophonie, Aggée et Malachie sont objets de discussion entre catholiques et donatistes ;

6° que saint Augustin citant le Nouveau Testament n'ignore pas les textes des petits Prophètes qui y sont transcrits, mais qu'il les traite par rapport à leur contexte néo-testamentaire.

Or, en reprenant les dix-huitième et vingtième livres de la *Cité de Dieu*, on s'aperçoit que saint Augustin, enfin, s'intéresse aux petits Prophètes pour eux-mêmes, systématiquement. Aucun n'est omis ; chacun, nous l'avons vu, a droit à une notice qui le caractérise. Avant la *Cité de Dieu*, quand un petit Prophète était cité directement, il l'était selon le texte des Septante traduit en latin ; en écrivant la *Cité de Dieu*, saint Augustin a sous les yeux le texte des Septante et le texte hébreu : cela est évident au moins pour les versets dont il compare les deux versions : *Jonas 3,4 – Aggée* 2,7b – *Zach.* 12,10a. Ce dernier exemple nous présente le cas typique d'un verset cité à travers *Jo. 19,37* avant la *Cité de Dieu* et étudié dans cette œuvre directement et sous sa double forme selon l'hébreu et selon les Septante. Nous avons essayé, dans le répertoire qui suit d'indiquer, pour les versets qui s'y prêtaient, les différentes variations du texte dans l'œuvre d'Augustin.

Les petits Prophètes sont assez bien représentés dans le *Speculum quis ignorat*. L'ordre des Prophètes, différent de celui qu'a suivi Augustin dans la *Cité de Dieu*, énumère d'abord les Prophètes *minores :*

Osée *4*,1-2.6.10.14-15 ; *5*,4 ; *6*,5c6 ; *10*,12 ; *12*,7 ; *13*,4 ; *14*,2-3.
Joël *1*,5-6 ; *2*,12-13
Amos *2*,4-6-7 ; *5*,4.6.10.11.12.14 ; *6*,4.5.6 ; *8*,4.5.6
Michée *2*,1-2 ; *3*,9-10-11 ; *6*,8.9.11 ; *7*,1.2.3
Habacuc *1*,3b-4 ; *2*,4b-5 ; 18.19.20
Sophonie *1*, 3-7 ; 12 ; *2*,1.2.3 ; *3*,12
Zacharie *5*,3-4 ; *7*,4.9-10 ; *8*,16-17
Malachie *1*,6 ; *2*,9 à 17 ; *3*,5-7 et 13-8 ; *4*,1.2.3

Aggée, Abdias, Nahum et Jonas font défaut. Ensuite viennent Isaïe, Jérémie et Ézéchiel. Daniel est omis.

Nous avons déjà indiqué la valeur christique et ecclésiologique revêtue par les *Libri Prophetarum* aux yeux d'Augustin. Il ne retient délibérément que les versets annonçant : l'universalisme de l'Église à laquelle sont promises les nations ; le salut des Juifs et des Gentils dont le Christ est la pierre angulaire ; les deux avènements du Christ en son Incarnation et au jour du Jugement qui inaugurera la nouvelle Jérusalem.

I. — OSÉE

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
ée 1,1 : *Verbum Domini, quod factum est ad Osee in diebus Oziae et Joatham et Achaz t Ezechiae regum Juda.*		
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,27	Osée 1,1
ée 1,2 : *Vade, et accipe tibi uxorem fornicationis, et fac filios de fornicatione, quoniam ornicans fornicabitur terra a Domino.*		
396	*de Doctrina christ.* 3,12 (18)	Osée 1,2 (all.)
397-398	*Contra Faustum* 22,5 (F)	Osée 1,2 (all.)
—	— 22,80 (A)	Osée 1,2[a] - Mat. 21,31
—	— 22,89 (A)	Osée 1,2-9 ; 2,1-3 - Rom. 9,23-26 - I Petr. 2,9-10 ; - Gal. 3,29 ; - Act. 2,41 et 4,4 ; - Gal. 1,22 ; - Ps. 117,22 - Ephés. 2, 11-22
—	— 22,98 (A)	Osée 1,2 (all.)
—	— 32,4 (F)	Osée 1,2 (all.)
399	*Sec. Man. Ep. ad Aug.* 3	Osée 1,2
—	*Contra Sec. Man.* 21	Mat. 21,31 - Gen. 2,24 - Ephés. 5, 31-32 - Gen. 1,28
e 1,3.4.5.6.7.8.9 : *Quoniam fornicans fornicabitur terra a Domino. Et abiit et accepit omer filiam Debeleim ; et concepit et peperit ei filium. Et dixit Dominus ad eum : Voca nomen ejus Iezrahel, quoniam adhuc modicum, et visitabo sanguinem Iezrahel uper domum Juda et quiescere faciam et avertam regnum domus Israhel. Et erit, in lla die conteram circum Israhel in valle Iezrahel, Et concepit adhuc et peperit filiam. t dixit ei Dominus : Voca nomen ejus « absque misericordia », quia non addam ltra misereri Israhel, sed oblivione obliviscar eorum ; et domui Juda miserebor et alvabo eos in Domino Deo suo, et non salvabo eos in arcu et in gladio et in bello et in quis et in equitibus. Et ablactavit eam, quae erat absque misericordia, et concepit et peperit filium. Et dixit ei Dominus : Voca nomen ejus « Non populus meus », quia vos on populus meus, et ego non ero vester Deus.*		
397-398	*Contra Faustum* 22,89 (A)	Osée 1,2-9 ; - 2,1-3
ée 2,1 (ou 1,10) : *a) Et erit numerus filiorum Israhel quasi arena maris, quae sine mensura st et non numerabitur ; b) et erit in loco, ubi dictum est eis « Non populus meus vos, dicetur eis, filii Dei vivi* (cité en *Rom.* 9,26).		
395-396	*ad Simpl.* 1, q. 2,19	Osée 2,1[b] à travers Rom. 9,25-26
397-398	*Contra Faustum* 22,89 (A)	Osée 2,1 à travers Os. 1,2 à 2,3 - Osée 2,1[b] à travers Rom. 9,23-26 - Osée 2,1[b] (transposé) à travers I Petr 2,10 - Osée 2,1 (repris seul) - Gal. 3,29 - Act. 2,41 et 4,4 - Gal. 1,22 - Ps. 117,22 - Ephés. 2,11.15.17.14
après 420	*de Civit. Dei* 18,28	Osée 2,1[b] - Rom. 9,26 et I Petr. 2,10 (all. : *hoc testimonium... Apostoli intellexerunt*) - Osée 3, 4-5 ; 6, 5.

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Osée 2,2 (ou 1,11) : *Et congregabuntur filii Juda et filii Israhel et ponent sibimet cap unum et ascendent de terra.*		
397-398	*Contra Faustum* 22,89 (A)	à travers citation continue : Osée 1,2 2,3 ; repris seul après Éphés. 2,14
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,28	Osée 2,1[b]-2 (var. : ... Israhel *in idipsu* sibi *principatum* unum ... *a* terr 3, 4-5 ; 6,5 - Éphés. 2 (all.)
Osée 2,3 (ou 1,12) : *quia magnus dies Iezrahel : Dicite fratribus vestris « Populus meu et sorori vestrae : « Misericordiam consecuta ».*		
397-398	*Contra Faustum* 22,89 (A)	Osée 1,2 à 2,3 (cf. plus haut)
Osée 2,5 (all.) : (je la déshabillerai toute nue).		
396	*de Doctr. christ.* 3,12 (18)	Os. 2,5 (all.)
Osée 2,7-10 (ou 1,5-8) : 7) *Ibo post amatores meos, qui mihi dant panes meos et aqu meam, vestes meas et linteamina mea, et universa quae mihi condescent.* — 8) *Propter ecce ego sepio sudibus viam illius, et ædificabo in via ipsius spinas, et tramitem su non inveniet :* 9) *et persequetur amatores suos, nec illos apprehendet, et requiret eos, inveniet eos ; et dicet Ibo et revertar ad virum meum pristinum, quia bene tunc m fuit quam nunc.* — 10) *Et haec non cognovit quod ego ei dederim frumentum et vin et oleum, et pecuniam multiplicavi illi ; ipsa vero fecit vasa aurea et argentea Baal*		
400	*de Bapt.* 3,19 (26)	Osée 2,7 - Jo 1,47 - II Tim. 2,16-2
—	— 3,19 (27)	Osée 2,7-10 - Ezech. 16,17-19 - I Tim. 4,
—	— 4,16 (23)	Osée 2,5-10 (allusion)
—	— 7,45 (89)	Osée 2,7 (all.)
Osée 2,24 : *Vocabo Non plebem meam, plebem meam et Non dilectam, dilectam* (cité *Rom.* 9,25).		
394-395	*Quar. prop. ex Ep. ad Rom.* 64	Rom. 9,24-25[a]
—	— — 65	Rom. 9,27 (Is. 10,22) - Éphés. 2,2 Osée 2,24 - Is. 10,22 - Jo 10,16
395-396	*ad Simpl.* 1, q. 2 (19)	Rom. 9, 10-29 ; 25-26 Jo 1,12 - Rom. 9, 28
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,141 (A)	Rom. 4,21 - Prov. 8,35 - Ps. 36,2 Rom. 9,6 à 10,13 - Rom. 9,24 - Osée 2 - Is. 10,22
Osée 3,4-5 : *Quoniam diebus multis sedebunt filii Israël sine rege, sine principe, s sacrificio, sine altari, sine sacerdotio, sine manifestationibus. Et postea reverten filii Israël, et inquirent Dominum Deum suum et David regem suum, et stupescent Domino et in bonis ipsius in novissimis diebus.*		
422	*de Octo Qu. Dulcit.* q. 5, 3	III Reg. 8,16 - Ézéch. 34,23-24 - 37,22- Rom. 11,30-31 - Act. 13,21-23
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,28	Osée 1,10-11 ; 3,4-5 - Rom. 1,3 - Osée 6 Col. 3,1 - Éphés. 2,11-22 (all.)

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
ée 4,5 : *Nocti assimilavi matrem vestram.*		
Vigile pascale v. 418	*Sermon Wilmart* 4,2 *En. in Ps.* 118, s. 21 (3)	II Cor. 4,6 - Osée 4,5 Ps. 118,91 - Osée 4,5 - Ps. 117,24 - Rom. 13,13
ée 4,8 (ou Lev. 4,29 ?) : dans l'ancienne Loi, les sacrifices pour les péchés s'appelaient *peccata.*		
422	*Enchiridion* 13,41	Osée 4,8 (all.) - II Cor. 5,20-21
ée 6,2 : *Sanabit nos post biduum, in die tertio resurgemus.*		
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,28	Col. 3,1
ée 6,3 : *Tanquam diluculum paratum inveniemus eum.*		
v. 394	*En. in Ps.* 6,5	Ps. 6,5 - Zach. 1,3 - Os. 6,3 - Jo 1,10
ée 6,6 : *Misericordiam volo magis quam sacrificium* [Mat. 9,13 et 12,7].		
394	*de Serm. Domini in monte* 1,23 (80)	Osée 6,6 - Mat. 5,7 - Mat. 5,38-48
397-398	*Contra Faustum* 16,28	Mat. 12,7 - Col. 2,17
—	— 18,2 (F)	Mat. 12,7 (all.)
—	— 20,16 (A)	Osée 6,6 et Mat. 12,7 - I Tim. 4,2
—	— 20,20	Osée 6,6 (à trav. Mat. 12,7) - I Tim. 4,2-4
399	*de Cat. rudibus* 14,22	Ps. 50,19 - Eccli. 3,33 - Osée 6,6
400	*de Cons. Evang.* 2,27 (61)	Mat. 9,10-17 - Marc 2,15-22 - Luc 5,27-39 - Osée 6,6 (à trav. Mat. 9,13)
403	*En. in Ps.* 44,27	Ps. 44,12-15 - Mat. 15,21-28 - Mat. 6, 19-21 - Luc 11,41 - Osée 6,6 - Mat. 25, 34.40
412 (Carême)	*En. in Ps.* 49,12	Ps. 49,5 - Mat. 25,32 ; 6,1-2 - Ps. 40,2-3 - Osée 6,6
416	*de Civ. Dei* 10,5	Ps. 50, 18-19 - Ps. 49,12-13 ; 14-15 - Hebr. 13,16 - Osée 6,6 - Mat. 22,40
ap. 420	— 20,24	Ps. 49,2-5 - Osée 6,6 - Mat. 25,34
ée 9,4 : *Sacrificia eorum tamquam panis luctus, omnes qui manducant ea contaminabuntur*		
402	*Contra litt. Pet.* 2,52 (119) (P)	Osée 9,4 - Is. 66,3
8 juin 411 Carth. (3e jour)	*Epist. Donast.* (objection donatiste)	Osée 9,4 - Amos 7 - Is. 1 - Is. 66,3 - Aggée 2 - Mal. 1
3. — Cf. St Cyprien, *Epist.* 67,3 (1) ; - 69,9 (1) ; - 59,5 (3)		
e 9,14 : *Da illis ventrem vacuum et ubera arida ; mortifica semen ventris ipsorum, e pariant.*		
394	*Contra Adim.* 25 (A)	Osée 9,14 - Jo. 7,38 - I Cor. 3,2 - I Thess. 2,7 - Gal. 4,19 - Mat. 22,30 - Is. 56,5 - I Thess. 3,8-9

Dates	Œuvres	Orchestration scripturaire
Osée 12,1 : *ventos pascas.*		
397 399	*Conf.* 4,2 (3) *Contra Sec. Manich.* 26	Ps. 72,26-27 - Osée 12,1 Mat. 3,12 - Os. 12,1 - Phil. 3,8-9
Osée 12,3-4 : *In utero supplantavit fratrem suum, et in labore praevaluit Deo, et confo tatus est cum angelo, et potuit.*		
417 428	*Epist.* 186,5 (13) *Contra Maxim.* 2,25 (9)	Gen., 25,22.25 Gen. 32,24-30 - Osée 12,3-4 - Is. 53,7 Gen. 22,6-13
Osée 13,11 : *Dedi eis regem in ira mea.*		
399 420-421	*de Natura boni* 32,32 *Contra Jul.* 5,3 (8)	Prov. 8,15 - Rom. 13,1 - Job 34,30 - Os 13,11 Ps. 77,49 - Osée 13,11 - I Reg. 16,14 Rom. 11,25
Osée 13,14 : *Ubi est, mors, contentio tua* ? (I. Cor. 15,55).		
420-421 430 ?	*Contra Jul.* 6,20 (65) *Op. imp. contra Jul.* 6,40 *Sermo Bibl. Cas.* II, 76,4	I Cor. 15,55 - Osée 13,14 I Cor. 15,55 - Osée 13,14 (*victoria contentio*) Osée 13,14 (Ero mors tua, o mors ; e morsus tuus, inferne)
Osée 14,10 : *Rectae sunt viae Domini, sed pravicordius in illis scandalizabitur* (Act. 13,10		
hiver 412-413	*En. in Ps.* 146,7	Ps. 146,3 - Osée 14,10 - Ps. 72,1

N. B. — Saint Augustin fit la rencontre du prophète Osée à travers l'Épître aux Romains, dès 39 395. — Il savait déjà que ce livre de l'A. T. faisait l'objet de vives critiques de la part des Manichéen d'où la discussion engagée dans le *Contra Adimantum* 25, le *De doctrina christiana* 3,12 (18) et le *Con Faustum* 22,5.80.89.98. — En écrivant la *Cité de Dieu*, saint Augustin se souvient de la position pr en 397-398 : il reconnaît que le message d'Osée est difficile ; l'interprétant à la lumière des Apôt (Pierre et Paul), il en dégage la signification christique : le Christ établit la paix entre Juifs et Gen (mystère de la pierre angulaire) ; le Christ est Roi, le vrai David ; le Christ est notre résurrecti

II. — JOËL

Joël 2,13 : *Scindite corda vestra et non vestimenta.*		
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,32	Hab. 3,9^{b} - Joël 2,13
Joël 2,22 : *Ubera erunt deserta eremi* (?)		
410	*Sermon* 46,37	s'agit-il de Joël 2,22 ?

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
2,26 : *miris modis.*		
397	*Conf.* 5,7	Joël 2,26 (allusion ?)
2,28-29 (ou 3,1-2) (cité en Act. 2,17-18) : *Et erit post haec, et effundam de spiritu meo super omnem carnem ; et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae, et seniores vestri somnia somniabunt, et juvenes vestri visa videbunt ; et quidem in servos et ancillas meas illis diebus effundam de spiritu meo.*		
414-415	*de Gen. ad litt.* 12,21 (44)	Joël 2,28 (Act. 2,17) - Mat. 1,20 Mat. 2,13
v. 419	*Epist.* 199,8 (23)	Act. 2,1 - Act. 2,17 (Joël 2,28 ou 3,1)
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,30	Joël 2,28-29 ou 3,1-2 - Act. 2,17-18 (all.)
2,32ª [*Rom.* 10,13] : *Et erit : omnis homo qui invocaverit nomen Domini salvus erit* (u : *Omnis qui invocaverit*).		
vant 410 ? (Symbole)	*Sermon Guelf.* 1,1	Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14
? (Pater)	*Sermon* 57,1 (1)	Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14
410-412 (Pater)	— 56,1 (1)	Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14-15
410-412	— 76,5 (8)	Mat. 14,24.33 - Ps. 93,18 - Eccli. 2,12 - Joël 2,32 (ou Rom. 10,13 ?)
412	*de Spiritu et littera* 29,51	Rom. 10,5-9 - Tit. 2,12 - Rom. 6,4 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Ps. 30,20
412	*Epist.* 145,3	Gal. 3,24 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Rom. 10,14 - II Cor. 3,6 - Rom. 5,5 - Rom. 13,10 - I Tim. 1,8 - Rom. 10,3 ; 7,13
412-413 ?	*Sermon* 115,1 (1)	Luc 18,1-17 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14 - Rom. 5,12
414	*Epist.* 157,2 (7)	Rom. 10,4 - 10,10 - Mat. 5,6 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Mat. 9,12-13
—	— 157,3 (22)	Rom. 10,13 (Joël 2,32)
415-416	*En. in Ps.* 87,13	Ps. 87,13 - Jo. 6,44 - Ps. 58,11-12 - Ps. 87,14 - Éphés. 2,3 - I Cor. 4,7 - Ps. 3,9 - Ps. 32,16 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14 - 10,15 (Is. 52,7) - Luc 10,34
v. 415	*En. in Ps.* 140,3	Ps. 140 - Act. 9,4 - I Cor. 12,27 - Joël 2,32 (ou Rom. 10,13 ?)
ap. 415 ?	*En. in Ps.* 114,2	Ps. 114,2-3 - I Cor. 13,13 - Rom. 8,32 - Rom. 10,14 - Ps. 114,2 - Rom. 5,8-9 - Rom. 10,15 (Is. 52,7) 10,13 (Joël 2,32)
416	*Sermon* 169,9 (11)	Ps. 126,1 - Rom. 10,10 - Ps. 131,16 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Mat. 9,12-13
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 16,1	Ps. 118,57 - Ps. 72,28 - II Cor. 3,6 - Rom. 7,8 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Ps. 118, 58.59 - Phil. 2,13 - Ps. 24,15
v. 418	*Epist.* 196,6	Rom. 7,17 - 6,12-13 - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14 - 10,17

Dates	Œuvres	Orchestration scripturaire
419-420	*Contra Adv. Leg. et Pr.* 2,3 (11)	Jo. 1,17 - Rom. 5,5 - Ex. 20,17 - Rom. 14[a] - Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Rom. 14[a] et 14[b]
v. 420	*de Civ. Dei* 15,18	Gen. 4,26 - Rom. 8,24-25 - Gen. 4,25-2 Rom. 10,13 (Joël 2,32) - Jer. 17,
422	*Enchiridion* 2,7	Rom. 10,13 (Joël 2,32) - 10,14
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,141 (A)	Rom. 9,6 - Rom. 10,3 ; - 10,13 (Joël 2,

N. B. — Le verset du prophète Joël cité souvent par saint Augustin est *Joël* 2,32 que rappelle l'Épî aux Romains : *Rom.* 10,13. — Augustin cite directement l'Épître et non le Prophète, mais il sait Paul donne ici un témoignage *prophétique*. Ce verset sert d'introduction aux catéchèses sur le Pat huit jours avant Pâques. La péricope *Rom.* 10,13-14 permet à Augustin d'expliquer l'*ordo aed cationis* des catéchumènes : on leur enseigne d'abord le Symbole (*traditio* du Symbole, quinze jo avant Pâques), ensuite le Pater : il faut croire pour prier ; la *fides* précède l'*oratio* : cette affirmat augustinienne n'est pas d'abord une prise de position théologique : elle découle d'une coutume pastorale liturgique et catéchétique, que saint Augustin met en rapport avec le témoignage de sa Paul : quand on croit, on peut *invoquer* (*Rom.* 10,14 : *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt* le Pater est la prière des *croyants*, de ceux qui savent le Symbole de la foi.

III. — AMOS

Amos 1,1 (all.) : Amos dit qu'il a prophétisé du temps d'Ozias et il ajoute Jeroboa

v. 425	*de Civ. Dei* 18,27	Osée 1,1 - Amos 1,1 (all.)

Am. 1,3 : *In tribus et quatuor impietatibus non aversabor.*

417	*Sermon* 51,24 (34)	Luc (généalogie du Christ) - Amos 1,
419-420	*Quaest. in Hept.* 4, q. 33	Num. 19,12-13 - Amos 1,3 - I Thess.
—	— — 5, q. 42	Deut. 24,16 - Ézéch. 18,17 - Ex. 20, Amos 1,3

Am. 2,7 : *Filius et pater intrabant ad unam puellam ut polluerent nomen Dei sui.*

400	*Contra Ep. Parm.* 2,13 (31)	I Thess. 5,19 - I Cor. 5,6

Am. 3,3.4[a].5.6 : *Si fieri potest, ut ambulantes duo in via minime se agnoscant, et leo s praeda ad catulum suum revertatur ; si decidet avis sine aucupe in terram, si tend muscipulam sine causa, ut nihil capiant ; si dabit sonum tuba in civitate, ut plebs terratur : ita etiam malum aliquod in civitate non perpetratur, quod Dominus non fac*

394	*Contra Adim.* 26	Amos 3,3.4[a].5.6 - Mat. 10,29 - Mat. 7, Rom. 2,5 - Mat. 12,32 (Amos en cause par Adimante)

Am. 4,7[b] (all.)

399	*Adn. in Job* 37,9	Amos 4,7[b] (all. : « ut pluat super u civitatem, et super aliam non plua

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
. 4,12-13 : *Praepara te, ut invoces Deum tuum Israël ; quia ecce ego firmans tonitruum, creans spiritum et adnuntians in hominibus Christum suum.*		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,28	Amos 4,12-13 ; 9,11-12
. 5,8 (= 9,6) ? *Domine qui advocas aquam maris, et effundis eam super faciem terrae.*		
393	*de Gen. ad litt. imp. lib.* 14,47	Gen. 1 (création des eaux) - III Reg. 18, 43-44 (all.) - Et *David* dicit : « *Domine ... terrae* N. B. — La citation semble extraite d'Amos, mais Augustin l'attribue à David.
os 6,1-6 : *Vae qui opulenti estis in Sion, et confiditis in monte Samariae, optimates capita populorum, ingredientes pompatice domum Israël ! Transite in Chalanne, et videte, et ite inde in Emath magnam, et descendite in Geth Palaestinorum, et ad optima quaeque regna horum, si latior terminus eorum termino vestro est. Qui separati estis in diem malum, et appropinquatis solio iniquitatis. Qui dormitis in lectis eburneis, et exscivitis in stratis vestris : qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti : qui canitis ad vocem Psalterii. Sicut David putaverunt se habere vasa cantici ; bibentes in phialis vinum, et optimo unguento delibuti : et nihil patiebantur super contritione Joseph.*		
393-405 Pâques	*Sermon Denis* 8,3	Amos 6,1 (cité Vae eis qui nihil faciunt Sion) - Act. 8.10 - Luc 11,23 - Éphés. 4,2-3
426	*de Doctr. christ.* 4,7 (16) à (20)	Amos 6,1-6 (cités) - Amos 7,14-15 (all.) (exemple d'éloquence biblique)
os 7,14-15 (all.)		
426	*de Doctr. christ.* 4,7 (15)	Amos 6,1-6 (cités) - 7,14-15 (all.)
os 8,11 : *fames verbi.*		
394	*En. in Ps.* 7,7	Ps. 7,8 - Ps. 17,11-12 - Luc 18,8 - Mat. 24, 12 - Amos 8,11 (all. : Amos n'est pas nommé)
os 9,3 : *Mandabo draconi ibi ut mordeat eum.*		
411-412	*En. in Ps.* 88, S. 1,11	Ps. 88,11.12.13 - Amos 9,3 - Ps. 103,26 - Col. 2,14 - Is. 14,13-14
os 9,11-12 : *In illa die resuscitabo tabernaculum David, quod cecidit, et reaedificabo quae ceciderunt ejus, et destructa ejus resuscitabo et reaedificabo ea sicut dies saeculi ;*		

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
	ita ut exquirant me residui hominum, et omnes gentes in quibus invocatum est nom meum super eos, dicit Dominus faciens haec.	
v. 425	*de Civ. Dei* 18,28	Amos 4,12-13 ; 9,11-12 (cité en Act. 16-17)

N. B. — Amos est très peu cité par saint Augustin. Aucun jugement d'ensemble, sauf celui qui porté dans le *De doctrina christiana* sur la valeur littéraire (l'éloquence) d'*Amos* 6,1-6, et celui q dans la *Cité de Dieu*, rapproche Amos d'Osée comme prophète du Christ et de l'Église.

Le fragment 6,4-5-6 est cité dans *De doctr.* 4,7 (16,20) : la citation est empruntée à la Vulga

IV. — ABDIAS

Abdias 17 et 21 : *In monte autem Sion erit salus, et erit sanctum. Et adscendent resalv ex monte Sion ut defendant montem Esau, et erit Domino regnum.*

ap. 420	*de Civ. Dei* 18,31	Prophéties d'Abdias, Nahum et Habacu

N. B. — Signification de la prophétie d'Abdias : prédication de l'Évangile par les Apôtres, qui rep sentent les « sauvés » de la montagne de Sion, sur laquelle est venu le salut et le Saint, J.-C. ; Apôtres ont retiré les nations (la montagne d'Ésaü) de la puissance des ténèbres pour les introdu dans le royaume du Seigneur.

V. — JONAS

Jonas 1,2-3 ; 4.15 (all.) : Jonas fuit à Tarsis ; la tempête.

410-411 ?	*Epist.* 102, q. 6, 34	Jon. 1 (all.) - Jon. 2,1 et 11 (all.)

Jonas 2,1 : Jonas demeure trois jours et trois nuits dans le poisson.

410-411	*Epist.* 102, q. 6, 30	Question posée à Augustin par un ami Carthage
—	*Epist.* 102, q. 6,34	Jon. 2,1 et 11 (all.) - Mat. 12, 39-40
—	*Epist.* 102, q. 6,37	Jon. 2,1 (all.)
412-413	*de Gen. ad litt.* 9,14 (25)	Jon. 2,1 (all.) ; Jon. 4,6-7 (all.)
413	*de Civ. Dei* 1,14	Dan. 3 - Dan. 1,6 - Jon. 2,1
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,30 (2)	Jon. 2,1 et 2,11 (all.) - Michée - J

Jonas 2 : La prière de Jonas dans les entrailles du poisson.

Carême 415	*En. in Ps.* 129,1	Ps. 129,1-3 - Jon. 2 (all.)

Jonas 3,3 : *Surrexit Jonas, et abiit in Ninivem, sicut locutus est Dominus. Ninive aut civitas magna erat, quasi viae tridui.*

419	*Contra Gaudentium* 1,25 (28)	Jon. 3,7-9 (all.) - 3,3 (all.)
420	— 2,12 (13)	Jon. 3,3-8 (cités)

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
nas 3,4 : *Et coepit Jonas ingredi civitatem, quasi unius diei iter, et praedicavit et ait : Adhuc triduum, et Ninive subvertetur.*		
399	*de Cat. rud.* 19,32	Gen. 6,7 - Jon. 3,4-5 (all.)
hiver 410-411	*Sermon* 361,20 (20)	Gen. 6 - Luc 17,27 - Jon. 3,4.5.8 (all.)
412	*En. in Ps.* 49,28	Ps. 49,21 - Jon. 3,4 *(Triduum et Ninive evertetur)* - Ps. 50,5
Carême 412-413 ?	*En. in Ps.* 50,11	Ps. 50,8 - Jon. 3,4 - Act. 9,4 (all.) - Jer. 1,10 - Deut. 32,39 - Jon. 3,9
419	*Quaest. in Hept.* 1, q. 169	Ex. 34,28 - III Reg. 19,8 - Mat. 4,2 - Gen. 50,3 - Jon. 3,4 *(Quadraginta dies et Ninive evertetur)*
420	*Contra Gaud.* 2,12 (13)	à travers Jon. 3,3-8 (cités)
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,44	Jon. 3,4 *(Triduum... an quadraginta dies ?)*
—	— 21,18	Jon. 3,4 (all.) - Ps. 30,20 - Rom. 11,32
ias 3,5 : *Et crediderunt viri Ninivitae Domino, et indixerunt jejunium, et saccos induerunt a majore usque ad minorem.*		
hiver 410	*de Urbis excidio* 6,7	Jon. 3,5 (all.)
hiver 410-411	*Sermon* 361, 20 (20)	Jon. 3,4 ; 3,5.8 (all.) - Gen. 6 - Lev. 17,27
410-411	*Epist.* 102, q. 6 (37)	Ps. 21,28-29 - Jon. 3,5 (all.) - Jon. 4
420	*Contra Gaud.* 2,12 (13)	à travers Jon. 3,3-8 (cités)
?	*Sermon* 351,5 (12)	Prov. 18,3 - Ps. 129,1-4 - Jon. 3,5 - Ps. 138,7-10 - Rom. 2,4 ; 4,11 - Ps. 50, 11.5.18.19
ap. 420	*de Civ. Dei* 21,24 (4)	Is. 66,24 - Jon. 3,5 - Ps. 125,6
is 3,6 : *Cumque pervenisset sermo ad regem civitatis Ninive, surrexit de sede sua, et traxit sibi vestimenta, et se circumdedit sacco, et consedit in cinere.*		
417	*Epistula* 185,5 (19)	Jon. 3,6-9 (all.) - Dan. 14 et 3
420	*Contra Gaud.* 2,12 (13)	à travers Jon. 3,3-8 (réponse à l'objection de *Gaudentius*)
as 3,7 : *Praedicaturque a rege et a potentibus, dicens : Homines et jumenta, et oves et boves, non gustent quidquam, nec pascantur, et aquam non bibant.*		
417	*Epist.* 185,5 (19)	Jon. 3,6-9 (all.)
420	*Contra Gaud.* 1,25 (28)	Jon. 3,3 (all.) - Jon. 3,7-9 (all.)
420	— 2,12 (13)	Jon. 3,3-8 (cités)
as 3,8 : *Et induti sunt saccos homines, et jumenta proclamaverunt ad Dominum impense : aversus est unusquisque a via requitiae suae et iniquitatis quam in manibus habebat.*		
420	*Contra Gaud.* 2,12 (13)	Jon. 3,3-8 (cités)

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Jonas 3,9 : *Quis novit, si Deus flectat in melius sententiam suam et miseretur* ?		
412-413 ?	*En. in Ps.* 50,11	Ps. 50,8 - Jon. 3,4[b] (cité) - Jon. 3,9 (cité Jon. 3,5 (all.) - Jer. 1,10 - Deut. 32,39
Jonas 4,1 : Chagrin de Jonas.		
410-411	*Epist.* 102, q. 6,35	Jon. 4,5.1.6 (all.)
Jonas 4,5 : Jonas s'assit sous une tente.		
410-411	*Epist.* 102, q. 6,35	Jon. 4,5.1.6 (all.)
Jonas 4,6 : courge, lierre ou ricin ?		
402-403	*Epist.* 71,3 (5) (à Jérôme)	la traduction de Jérôme et le tumulte Oea au sujet de Jon. 4,6
403-404	*Epist.* 75,7 (22) (de Jérôme)	réponse de Jérôme
404-405	*Epist.* 82,35 (à Jérôme)	position d'Augustin
410-411	*Epist.* 102, q. 6 (30 et 35)	Jon. 4,6 (all.) - Col. 2,17
Jonas 4,7 : *Imperavit vermi matutino, et rosit radicem cucurbitae, et periit umbra.*		
410-411	*Epist.* 102, q. 6,35	Jon. 4,7 (all.)
—	— 102, q. 6,36	Jon. 4,7 (all.) - Is. 51,7-8 - Ps. 21, titr Ps. 21,7
411-413 ?	*de Gen. ad litt.* 9,14 (25)	Jon. 2,1 et 4,7 (all.)
?	*Sermon Morin* 6,4	Mat. 8,13 - Ps. 21, Titre - Jon. 4, cant. 2,17
?	*Sermon* 11,2	III Reg. 17 - Jon. 4,7 (all.)
Jonas 4,8 : souffrance de Jonas accablé par le soleil.		
410-411	*Epist.* 102, q. 6,35 et 37	Jon. 4,8 (all.) - Ps. 21,28-29

Saint Augustin a porté souvent intérêt à la signification du livre de Jonas et aux problèmes qu'il pose. Il est vrai que ce livre semble bien avoir été une lecture liturgique de la nuit pascale : lecture lit gique sûrement, d'après l'*Epistula* 71 ; qu'elle ait été de la nuit pascale, il semble qu'on pui le déduire de son thème (prophétie de la Résurrection), de son orchestration scriptura (Psaume 21 - Gen 6 : l'arche - Daniel 3 : les trois enfants dans la fournaise), de sa prése dans la pastorale quadragésimale sur la pénitence. — Outre le stimulant de la Liturgie, Augus dut entretenir une discussion avec Jérôme au sujet de la *citrouille* (*Epist.* 71 - 75 - 82), répondr l'objection d'un *ami* de Carthage (Volusien ?) transmise par Deogratias (*Epist.* 102, question 6) soutenir l'objection du donatiste Gaudentius au sujet du roi de Ninive. — Les notices consacrée Jonas dans la *Cité de Dieu* établissent la signification prophétique et christique du livre.

VI. — MICHÉE

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
1. 1,1 (all.) : rois que nomme Michée : Joathan, Achaz, Ezechiam.		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,27	Osée 1,1 - Mich. 1,1 (all.)
1. 4,1-2-3 : *Erit in novissimis diebus manifestus mons Domini, paratus super vertices montium et exaltabitur super colles. Et festinabunt ad eum plebes, et ibunt gentes multae et dicent : Venite, ascendamus in montem Domini et in domum Dei Jacob, et ostendet nobis viam suam, et ibimus in semitis ejus ; quia ex Sion procedet lex et verbum Domini Hierusalem. Et judicabit inter plebes multas, et redarguet gentes potentes usque in longinquum.*		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,30	Mich. 4,1-2-3 ; 5,1-2-3
h. 4,7 (à tras. Luc 1,33).		
400	*de Cons. Evang.* 2,5 (14)	Luc 1 (en 1,33, all. à Mich. 4,7)
a. 5,1 : *Et tu Bethleem, domus Ephrata, minima es, ut sis in milibus Juda ; ex te mihi odiet, ut sit in principem Israël ; et egressus ejus ab initio et ex diebus aeternitatis.*		
400	*de Cons. Ev.* 2,5 (17)	Mat. 2,6-12 (6 = Mich. 5,1)
?	*Sermon* 200,2 (3)	Mat. 2,1-5 (all.) - 6 (= Mich. 5,1 : *In Bethléem Judae. Sic enim scriptum est : Et tu Bethlehem, terra Juda, non es minima in principibus Juda : ex te enim exiet dux qui reget populum meum Israël.*
Épiphanie		
415	*In Jo. Ev. Tr.* 31,2	*Jo.* 7,27 - Mat. 2,23 - Mat. 2,1-6 (all.) - Mich. 5,1 (all.)
v. 425	*de Civ. Dei* 18,30 (1)	Mich. 4,1-2-3 ; 5,1-2-3
—	— 18,46	Mich. 5, 1-2-3 (all.) - Is. 7,14
a. 5,2-3 : *Propterea dabit eos usque ad tempus parturientis, pariet, et residui fratres eius convertentur ad filios Israel. Et stabit et videbit et pascet gregem suum in virtute Domini, et in honore nominis Domini Dei sui erunt ; quoniam nunc magnificabitur usque ad summum terrae.*		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,30 (1)	Mich. 4,1-2-3 ; - 5,1-2-3
—	— 18,46	Mich. 5,1-2-3 (all.) - Is. 7,14
a. 6,6-8 : *Quid dignum offeram Domino ? Curvabo genu Deo excelso, placabo eum in millibus taurorum aut in denis millibus caprarum pinguium, aut offeram Deo fructum ventris mei pro peccato animae meae. Respondetur tibi, o homo ; respondetur tibi quid sit bonum ; aut quid aliud Dominus exquirat a te, nisi ut facias judicium et justitiam, et diligas misericordiam, paratusque sis ire cum Domino Deo tuo* [*Sermon* 48,2]. *In quo apprehendam Dominum, assumam Deum meum excelsum ? Si apprehendam eum in holocaustis, in vitulis anniculis ? si acceptaverit Dominus in millibus arietum, aut in denis millibus hircorum pinguium ? si dedero primogenita mea pro impietate*		

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

mea, fructum ventris mei pro peccato animae meae ? si annuntiatum est tibi, hor bonum, aut quid Dominus exquirat a te, nisi facere judicium, et diligere misericordia et paratum esse ire cum Domino Deo tuo ? [*de Civ. Dei* 10,5].

?	*Sermon* 48,2	Mich. 6,6-8 (lecture du jour) - Ps.
?	— 49,1	Mich. 6,6-8 (all.) - Mat. 20 (lecture)
416	*de Civ. Dei* 10,5	Ps. 15,2 - 150,18-19 - 49,12-13 - Mich. 6, - Hebr. 13,16 - Os. 6,6 - Mat. 22,4

Mich. 7,6c : *quia inimici hominis domestici ejus.*

au plus tôt 418 Carthage	*Sermon* 15,6 (6)	Ps. 25,8 - Mich. 7,6c

Mich. 7,15-19 : *Prout dies profectionis corum ex Ægypto, ostendam mirabilia illis. Videbi nationes, et confundentur ab omni vigore eorum : manibus ora sua obstruent, au illis obsurdabuntur, delingentes terram, velut serpentes trahentes terram ; conturbabun de conclusionibus eorum, in Domino Deo nostro excident mente, et terrebuntur a te. Q Deo tuo similis, auferens iniquitatem, et transgrediens impietatem residuis haeredita tuae ? Et non continuit in testimonium iram suam, quoniam voluntarius et miseric est ; ipse convertet et miserebitur nostri, demerget delicta nostra, demerget in maris profu dum omnes culpas nostras.*

ap. 415 ?	*En. in Ps.* 113, S. 1,4	Mich. 7,15-19 - Ps. 21,19 - Ps. 113,1-

Mich. 7,20 (all.) à trav. Luc 1,55.

400	*de Cons. Ev.* 2,5 (17)	Luc 1

N. B. — Saint Augustin semble s'être servi successivement de deux textes de Michée : le premier a employé dans les *Sermons* 48,2 (Mich. 6,6-8) et le second dans la *Cité de Dieu* 10,5. Michée est cit travers le N. T. dans le *de Cons. Ev.* (3 fois) et dans le *Sermon* 200 (Sermon de l'Épiphanie). — est cité directement dans la *Cité de Dieu*, 416, dans l'*En. in Ps.* 113 et dans le *Sermon* 48.

Le prophète Michée apparaît dans la liturgie, le jour de l'*Epiphanie* (à travers Mat. 2,6) ; le jour *Sermon* 48 (huit jours avant le dimanche dont la péricope évangélique est la Parabole des ouvr à la vigne : Mat. 20) ; le jour de l'*En. in Ps.* 113, S. 1. (Semaine de Pâques.)

VII. — NAHUM

Nahum 1,14-15 : *Exterminabo, inquit, sculptilia et conflatilia : ponam sepulturam tua quia veloces ecce super montes pedes evangelizantis, et adnuntiantis pacem. Celeb Juda, dies festos tuos, redde vota tua ; quia jam non adjicient ultra, ut transeant vetustatem. Consummatum est, consumptum est, ablatum est. Adscendit, qui insuf in faciem tuam, eripiens te ex tribulatione.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,31 (1) (2)	Prophéties d'Abdias, Nahum et Haba (la prophétie de Nahum est accomp

N. B. — Prophétie sur l'abolition des idoles : elle est réalisée : valeur christique du texte.

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

VIII. — HABACUC

Hab. 1,14 : *Æstimasti homines sicut pisces maris.*

428	*Op. imp. contra Jul.* 2,36 (J)	Hab. 1,14

Hab. 2,2-3 : 2) *Et respondit Dominus ad me, et dixit : Scribe visum aperte in buxo ; ut consequatur qui legit ea :* 3) *quia adhuc visio ad tempus, et orietur in fine, et non in vacuum : si tardaverit, sustine eum ; quia veniens veniet, et non morabitur.*

ap. 420	*de Civ. Dei* 18,31 (3)	Prophéties d'Abdias, Nahum et Habacuc. Texte d'Habacuc précédé de : « *Ambacum, de quo alio, quam de Christi adventu, qui futurus fuerat, intelligitur dicere : Et respondit...* »

Hab. 2,4[b] (selon la Vulgate) : *Justus autem in fide sua vivet.*

Augustin cite très fréquemment (90 fois) l'expression *Justus autem ex fide vivit*, souvent, sans indiquer sa source. Cependant plusieurs fois, cette sentence est replacée dans son contexte paulinien : *Rom.* 1,17 (2 fois) et surtout *Gal.* 3,11 (environ 8 fois), Paul qui lisait dans les Septante le texte d'Habacuc 2,4 (selon l'hébreu : *in fide sua vivet*) a transmis au N. T. la version : *ex fide vivit*. C'est également à travers saint Paul qu'Augustin connaît et cite ce verset d'Habacuc : il sait pourtant qu'il y a là un *testimonium propheticum* dont il fait état dans le *Contra Faustum* 16,29. — Il reste que le répertoire de « *Justus autem ex fide vivit* » sera davantage à sa place dans le fascicule de la *Biblia Augustiniana* réservé à l'Épître aux Galates. — Dans le *Speculum quis ignorat*, Hab. 2,4[b] est cité selon l'hébreu.

Habacuc 3 : le Cantique :
3,1 : *Consideravi opera tua et expavi.*

v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 27,1	Ps. 118,129 - Hab. 3,1

Habacuc 3,2[a] : *Domine, audivi auditionem tuam, et timui ; Domine, consideravi opera tua, et expavi.*
3,2[b] : *In medio duorum animalium cognosceris.*
3,2[c] : *Dum appropinquant anni, cognosceris ; in adventu temporis ostenderis.*
3,2[d] : *In eo cum turbata fuerit anima mea, in ira misericordiae memor eris.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,32	3,2[abcd] 3,2[b] expliqué par Mat. 37,38 (les 2 larrons) et par Mat. 17,3 (Moïse et Élie) 3,2[d] expliqué par Luc 23,34

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Habacuc 3,3[a] : *Deus de Theman veniet et sanctus de monte umbroso et condenso.* 3,3[b] : *Operuit coelos virtus ejus, et laudis ejus plena est terra.*		
397-398	*Contra Faustum* 16,19	3,3[a] : *Deus ab Africo veniet, et sanctus Pharan* ; 3,3[b] : *cooperiet montes um ejus, et gloria ejus plena est terra* Deut. 18,15-18 - Jo 1,17 - Num. 1 et 14,6 - Jo 14,3 — Ex. 23,20-21
v. 410 ?	*Epist.* 105,4 (15)	Dan. 2, 34-35 - Soph. 2,11 - Hab. 3, *Deus ab Africo veniet, et sanctus monte umbroso ; aperiet coelos virtus e et laudis ejus plena est terra* - Jos. 15, Is. 53,7 et 54,1-5
410	*Sermon* 46,15 (38), 16 (20)	Cant. 1,7-8 - Ps. 89.10 - Luc 24,46-4 Jos 15,8 - Act. 1,78 - Hab. 3,3 : *Deus Africo veniet, et sanctus de monte uml so et condenso ; aperiet montes um ejus, et laudis ejus plena est terra*
v. 425	*de Civ. Dei* 18,32	Hab. 3,3 : *Deus de Theman ..... plena terra* (cf. var. : ab Austro, vel ab Africo Ps. 56,6
Habacuc 3,4-19.		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,32 : 3,4[a] : *Splendor ejus ut lumen erit* 3,4[b] : *Cornua in manibus ejus sunt et posuit charitatem firmam fortitudinis suae* 3,5 : *Ante faciem ejus ibit verbum, et prodiet in campum post pedes ejus* 3,6[a] : *Stetit et terra commota est* 3,6[b] : *Respexit et tabuerunt gentes* 3,6[c] : *Contriti sunt montes violentia* 3,6[d] : *Defluxerunt colles aeternales* 3,6[e] : *Ingressus aeternos ejus pro laboribus vidi* 3,7 : *Tabernacula Æthiopum expavescent, et tabernacula terrae Madian* 3,8[a] : *Numquid in fluminibus iratus es, Domine, aut in fluminibus furor tuus, vel in mari impetus tuus* 3,8[b] : *Quia ascendes super equos tuos ; et equitatio tua salus* 3,9[a] : *Intendens intendes arcum tuum super sceptra, dicit Dominus* 3,9[b] : *Fluminibus scindetur terra* 3,10[a] : *Videbunt te, et dolebunt populi* 3,10[b] : *Dispergens aquas incessu* 3,10[c] : *Abyssus dedit vocem suam* 3,10[d] : *altitudo phantasiae suae*	Jo. 3,17 *equi* = *Evangelistae* Joël 2,13 « *Scindite ..... vestimenta* »

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
	3,11[a] : *Elevatus est sol, et luna stetit in ordine suo*	Christus et Ecclesia
	3,11[b] : *In lucem jacula tua ibunt*	
	3,11[c] : *In splendorem coruscationis armorum tuorum*	Mat. 10,27
	3,12[a] : *In comminatione minorabis terram*	
	3,12[b] : *Et in furore dejicies gentes*	
	3,13[a] : *Existi in salutem populi tui, ut salvos facias christos tuos ; misisti in capita iniquorum mortem*	
	3,13[b] : *Excitasti vincula usque ad collum*	
	3,14[a] : *Praecidisti in stupore mentis*	Ps. 115,16
	3,14[b] : *Capita potentium movebuntur in ea*	
	3,14[c] : *Adaperient morsus suos, sicut edens pauper absconse*	Jo 19,38
	3,15 : *Et inmisisti in mare equos tuos turbantes aquas multas*	
	3,16[a] : *Observavi, et expavit venter meus a voce orationis labiorum meorum : et introiit tremor in ossa mea et subtus me turbata est habitudo mea*	
	3,16[b] : *Requiescam in die tribulationis*	Rom. 12,12
	3,16[c] : *Ut ascendam in populum peregrinationis meae*	
	3,17 : *Quoniam ficus non adferet fructus, et non erunt nativitates in vineis : mentietur opus olivae, et campi non facient escam. Defecerunt ab esca oves, et non supersunt in praesepibus boves*	Rom. 10,3
	3,18 : *Ego autem in Domino exsultabo, gaudebo in Deo salutari meo*	var. : *Gaudebo in Deo Jesu meo*
	3,19 : *Dominus Deus meus, virtus mea, statuet pedes meos in consummationem ; super excelsa imponet me, ut vineam in cantico ejus*	Ps. 39,3-4 - I Cor. 1,31

Habacuc 3,18 : *Ego autem exaltabo in Domino, et gaudebo in Deo salvatore meo.*

Vigile pascale	*Sermon Wilmart* 4,1	Rom. 4,25 - II Cor. 4,6 - Os. 4,5 - II Petr. 1,19 - Mat. 25,13 - Hab. 3,18
v. 425	*de Civ. Dei* 18,32	Cf. plus haut

B. — Saint Augustin a retenu d'Habacuc sa prophétie de l'avènement eschatologique du Christ (2,2-3) et son Cantique (3), longuement glosé dans la *Cité de Dieu*. A travers saint Paul (Rom. 1,17 et Gal. 3,11), *Hab.* 2,4 est un leitmotiv augustinien. – Grâce à sa valeur universaliste, le verset *Hab.* 3,3 a sa place dans la polémique anti-donatiste (les Donatistes le mettaient en cause).

IX. — SOPHONIE

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

Soph. 1,1 : allusion : *Sophonias autem unus de minoribus adjungitur ei. Nam et ipse diebus Josiae prophetasse se dicit : sed quousque, non dicit.*

ap. 420	*de Civ. Dei*, 18,33	Prophéties de Jérémie et de Sophonie

Spoh. 2,11 : *a) Praevalebit Dominus adversus eos, et exterminabit omnes deos gentiu terrae ; b) et adorabunt eum, unusquisque de loco suo, omnes insulae gentium.*

403 ?	*En. in Ps.* 32, *en.* 2, S. 2,3	Ps.32,5 - Soph. 2,11[b]
409-410	*Epist.* 105,15	Dan. 2,34-35 - Hab. 3,3 - Jos. 15,8 Jos. 18,14 - Luc 24,47 - Soph. 2,11
entre 406-410 ?	*De Divinatione Daem.* 7,11	Soph. 2,11
—	— 9,13	Ps. 21,28-29 ; 17-19 ; - Ps. 2,1.2.7 ; Soph. 2,11
?	*de Fide rerum quae non vid.* 3,7	Jer. 16,19-20 - Ps. 107,6 - Soph. 2,
411-412 ?	*En. in Ps.* 134,24	Ps. 134,8 - Soph. 2,11 - II Cor. 2,15
414 ?	— 144,17	Act. 1,8 ; 2,2-4 - Ps. 43,22 - Ps. 2,1-2 Ps. 71,11 - Ps. 40,6 - Soph. 2,11
415	— 77,17	Ps. 77,22-31 - Soph. 2,11
417	*Epist.* 187,12 (37)	Jo 11,50 - Éphés. 1,4 - Soph. 2,11[b]
v. 418	*Epist.* 199,12 (47)	Gen. 22,16-18 - Ps. 71,8 - Ps. 85,9 Jo 6,66 - Soph. 2,11[b]
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,33	Soph. 2,11 ; 3,8-9-12
v. 428	*Tract. adv. Jud.* 9,14	Ps. 33,6 - Dan. 2,35 - Ps. 109,4 - Soph. 2,

Soph. 3,8.9 à 13[a] : *Exspecta me, dicit Dominus, in die resurrectionis meae, in futurum quia judicium meum, ut congregem gentes, et colligam regna.* [*Et iterum* 2,11] [*Et pau post* : [*Tunc, inquit, transvertam in populos linguam, et in progeniem ejus, ut omn invocent nomen Domini, et serviant ei sub uno jugo ; a finibus fluminum Æthiopi afferent mihi hostias. In illo die non confunderis ex omnibus adinventionibus tuis, qu impie egisti in me : quia tunc auferam abs te pravitates injuriae tuae ; et jam non adjici ut magnificeris super montem sanctum meum : et subrelinquam in te populum mansuetu et humilem ; et verebuntur a nomine Domini, qui reliqui fuerint Israël.*

ap. 420	*de Civ. Dei* 18,33	Prophéties de Jérémie et de Sophon Is. 10,22 - Rom. 9,27

N. B. — Le prophète Sophonie — mise à part la notice qui lui est consacrée en *de Civ. Dei* 18 — n'e représenté dans l'œuvre de saint Augustin que par le verset *Soph.* 2,11, qui se rattache à une arg mentation anti-donatiste (universalisme de l'Église).

X. — AGGÉE

Aggée 1 (all.).

entre 405 et 410	*En. in Ps.* 148,4	Aggée 1 (all.) - Ps. 148, titre (Aggaei Zachariae) - I Esdras 5,1-2 ; 6,14 (al

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
411-412	*En. in Ps.* 147,5	Ps. 147, titre (Aggaei et Zachariae) - Aggée 1 (all.) - I Esdr. 5,1 et 6,14 (all.)
ap. 415	*En. in Ps.* 111,1	Ps. 111, titre (Conversio Aggaei et Zachariae) - Aggée 1 (all.) - I Esdr. 1,5 et Zach. 1 (all.) - Jo 2,19 - I Petr. 2,4-6 - I Cor. 15,49 - Éphés. 2,19-22 - I Cor. 3,17 - Prov. 1,7

Aggée 1,1[b] : *Factus est sermo Domini in manu Aggaei prophetae.*

v. 411	*En. in Ps.* 149,12	Ps. 149,6 - Aggée 1,1 - Hebr. 4,12

Aggée 1,1[c] : *Josue.*

397-398	*Contra Faustum* 23,1 (F)	allusion faite par Faustus aux différents Jésus du peuple hébreu : Aggée 1,1[c] - Ex. 33,11 - Eccli. 46,1 - Rom. 1,1-3 - Marc 1,1

Aggée 1,14-15 : *Et suscitavit Dominus spiritum Zorobabel filii Salathiel ex tribu Juda, et spiritum Jesu filii Josedech sacerdotis magni, et spiritum residuorum omnis populi, et ingroierunt et faciebant opera in domo Domini omnipotentis Dei sui, quarta et vicesima mensis sexti, secundo anno sub Dario rege.*

hiver 411-412	*ad Don. post Coll.* 20,30	Aggée 1,14-15 ; 2,1-8 ; 2,10-14

Aggée 2,1-7 : 1) *Septimo mense, una et vicesima mensis, locutus est Dominus in manu Aggaei prophetae dicens* 2) *ad Zorobabel filium Salathiel ex tribu Juda, et ad Jesum filium Josedech sacerdotem magnum, et ad omnem populum residuum, dicens* 3) *Quis vobis qui vidit domum hanc in claritate illa sua pristina ? Et quomodo videtis eam modo, tanquam non sit in conspectu vestro ?* 4) *Et nunc praevale, Zorobabel, dicit Dominus, praevale, Jesu fili Josedech sacerdos magne ; et praevalesce, omnis populi terrae, dicit Dominus omnipotens ;* 5) *et spiritus meus proeest in medio vestrum ; bono animo este* 6) *quoniam haec dicit Dominus omnipotens : Adhuc semel, et commovebo coelum et terram, mare et aridam,* 7) *et concutiam omnes gentes et venient omnia electa gentium, et implebo domum hanc, dicit Dominus omnipotens.*

hiver 411-412	*ad Don. post Coll.* 20,30	Aggée 1,14-15 ; 2,1-7 ; 2,10-14

Aggée 2,6-9 : 6) *Adhuc unum modicum est, et ego commovebo coelum et terram, et mare et aridam,* 7) *et movebo omnes gentes : et veniet Desideratus cunctis gentibus, et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum.* 8) *Meum est aurum, et meum est argentum, dicit Dominus exercituum.* 9) *Magna erit gloria domus istius novissimae plus quam primae, dicit Dominus exercituum ; et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum* (texte du Sermon 50).

394-395	*Sermon* 50,1 (1)	Aggée 2,8 *(Meum... argentum)* - Luc 16,9 - I Tim. 6,10
—	— 50,6 (9)	Aggée 2,6-9 - I Cor. 3,12 - Mat. 13,44

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
397-398	*Contra Faustum* 22,87	Aggée 2,7[b] *(veniet Desideratus omni gentibus)* - *David* = *desiderabili* Apoc. 5,5
hiver 411-412	*ad Don. post Coll.* 20,30	Aggée 2,1-7 (versets 6-7 : variante cf. plus haut)
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 20,1	Aggée 2,8 *(Desideratus cunctis gentibus* II Tim. 4,8 - Col. 3,4 - Rom. 8-25
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,35	Aggée 2,6-7 (7 répété) ; Zacharie - M lachie
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,45	Aggée 2,9 *(Magna erit... primae)* Aggée 2,7 *(et movebo omnes gentes veniet Desideratus cunctis gentibus* Aggée, 2,7, selon les 70 *(venient q electa sunt Domini de cunctis gentibus* Mat. 22,14
—	— 18,48	Aggée 2,9[b] *(et dabo pacem in loco isto* I Cor. 10,4 - Aggée 2,7 *(veniet Desid tus cunctis gentibus)*, d'ap. l'hébreu Aggée 2,7 *(venient quae electa s Domini de cunctis gentibus)*, d'ap. les - Ephés. 1,4 - Mat. 22,14 - Mat. 3 (all.)
423	*Epist.* 202 A,16	Aggée 2,7 *(Desideratus omnibus gentib*

Aggée 2,10-14 : 10) *Quarta et vicesima noni mensis anno secundo sub Dario rege, fact est verbum Domini ad Aggaeum prophetam, dicens :* 11) *Haec dicit Dominus omnipoten Interroga sacerdotes legem, dicens : Si sumpserit homo carnem sanctificatam in sum vestimenti sui, et attigerit summum vestimenti ejus panem, aut pulmentum, aut vinu aut omnem escam si sanctificabitur ? Et responderunt sacerdotes et dixerunt : Non. dixit Aggaeus : Si tetigerit inquinatus in anima aliquid horum, si inquinabitur ? responderunt sacerdotes et dixerunt : Inquinabitur. Et respondit Aggaeus et dixit : populus hic et gens haec in conspectu meo, dicit Dominus, et sic opera manuum ip rum : et quicumque accesserit illo, inquinabitur, propter praesumptiones eorum ma tinas a facie laborum suorum, et odio habebatis, in portis arguentes.*

8 juin 411	*Donatistatum litterae* 4	Aggée 2,14 *(Sic et populus iste, et sic g ista : et si quis illuc accesserit, inqui bitur)* - Osée 9,4 - Amos 7,10 - Is. 1, 15 - 66,3 - Mal. 1,6-7
hiver 411-412	*ad Don. post Coll.* 20,30-31	Aggée 1,14-15 ; 2,1-7 ; 2,10-14 ; 2,15-19

Aggée 2,15-19 : *Et nunc ponite in cordibus vestris a die hoc et supra, priusquam ponere lapis super lapidem in templo Domini ; qui eratis cum mit tebatis in capsella vigenta s hordei, et fiebant decem sata, et intrabatis in torcular exhaurire quinquaginta amphor et fiebant viginti. Percussi vos infecunditate, et venti corruptione et grandine om opera vestra, et non estis conversi ad me, dicit Dominus. Constituite igitur corda ves a die hoc et deinceps, a quarta et vicesima noni mensis, et a die qua fundatum est templ Domini, ponite in cordibus vestris, si adhuc cognoscetur in area, aut si vitis, aut malu aut ficus, aut malum granatum, et ligna oleaeque non fecerunt fructum, a die hoc benedica*

hiver 411-412	*ad Donat. post Coll.* 20,32	Aggée 1,14-15 ; 2,1-7 ; 2,10-14 ; 2,15-19

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE

3. — Le prophète Aggée occupe une place relativement importante dans l'œuvre de saint Augustin
ui en transcrit textuellement 22 versets sur 38. — Aggée est invoqué dans quatre contextes différents:
1° en 394-395, dans le *Sermon* 50, Augustin relève une objection manichéenne relative au verset
ggée 2,8, opposé à *Luc* 16,9 ; il prouve la valeur prophétique (prophétie du Christ et de l'Église)
u fragment Aggée 2,6-9 ;
2° en 411, les évêques Donatistes, présents à la *Collatio carthaginiensis*, dans leur lettre du 8 juin,
pposent *Aggée* 2,14 à la doctrine catholique de la *permixtio* des bons et des méchants dans l'Église.
ugustin démontre dans l'*ad Don. post Coll.* que les Donatistes ne comprennent pas le prophète Aggée
il le cite longuement ; — cette objection donatiste n'était pas nouvelle (cf. *Optat* de Milève, 6,3.
SS.E.L. t. XXVI, p. 146) ;
3° Augustin connaît deux versions du prophète Aggée, l'une faite sur l'hébreu (spécialement
ractérisée par le verset 2,7^{b} : *veniet Desideratus...*) et l'autre faite sur les Septante (2,7^{b} : *venient*
nia electa gentium) : d'où une double interprétation de la prophétie : l'une christique (thème du
ésiré des nations et de l'avènement eschatologique du Fils de Dieu), l'autre ecclesiale (thème archi-
ctural de la construction de la Jerusalem nouvelle, en pierres vivantes, figurée par la construction
Temple) : voir surtout *de Civ. Dei* 18 et explication des titres des Ps. 148-147-111.
4° Thème du glaive de la Parole de Dieu : *En. in Ps.* 149,12.

XI. — ZACHARIE

h. 1,1 (le prophète Zacharie).

re 405 et 410	*En. in Ps.* 148,4	Ag. 1,1 - Zach. 1,1 - Esdr. 5,1
411-412	— 147,5	Ag. 1,1 - Zach. 1,1 - Esdr. 5,1 - Jer. 29,10
v. 415-416	— 111,1	Ps. 111, titre - Mat. 1,17 - Jer. 29,10 - Ag. 1-1 - Zach. 1,1 - Esdr. 5,1

1. 1,3^{b} (= Mal. 3,7^{b}) : *Convertimini ad me, et convertar ad vos.*

v. 394	*En. in Ps.* 6,5	Ps. 6,5 - Zach. 1,3^{b} - Os. 6,3 - Jo. 1,10
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,5 (5)	Zach. 1,3^{b} - Ps. 84,5 - Ps. 79,8 - Ps. 93,8 - Ps. 118,73 - Eccli. 18,30 - Sap. 8,21 - Is. 56,1 - Ps. 118,12 - Mat. 5,6
412-414 ?	*En. in Ps.* 144, 11 et 12	Ps. 144,8 - Ézéch. 33,11 - Rom. 2,5-6 - Eccli. 5,8-9 - Zach. 1,3^{b}
18 août = 415	*En. in Ps.* 67,31	Ps. 67,20-21 - Ps. 79,20 - Ps. 84,5 - Luc 18 - Mat. 5,6 - Ps. 142,6 - Zach. 1-3^{b} - Ps. 50,5 - Ps. 67,10 - Ps. 70,20 - Ps. 129,1
16 à Carthage	*En. in Ps.* 142,13	Ps. 142,7 - Ps. 29,7-8 - Prov. 18,3 - Ps. 68,16 - Zach. 1,3^{b} - Eccli. 17,26
425	*de Grat. et lib. arb.* 5,10	Ps. 79,8 - Ps. 84,7.5 - Jo 6,66 - Zach. 1,3^{b}
?	*Sermon* 142,4 (ou S. Wilmart 11,4)	Jo. 14,6 - Ps. 77,39 - Zach. 1,3^{b}

n. 1,9 : *Et dixit mihi angelus qui loquebatur in me.*

412-413 ?	*de Gen. ad litt.* 9,2 (3)	Gen. 2,18 - Ps. 84,9 - Zach. 1,9 - Mat. 3,17
414-415	*Epist.* 162,5	Mat. 1,20 - Zach. 1,9 - Gen. 18,4
421-422	*Enchiridion* 15 (59)	Mat. 1,20 - Zach. 1,9 - Gen. 18,4 - Gen. 32, 24

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
Zacharie 2,8-9 : *Haec dicit Dominus omnipotens : Post gloriam misit me super gent quae spoliaverunt vos ; quia qui tetigerit vos, quasi tangat pupillam oculi ejus. Ecce e inferam manum meam super eos, et erunt spolia his, qui servierant eis ; et cognosce quia Dominus omnipotens misit me.*		
ap. 420	*de Civ. Dei* 20,30 (2)	Is. 48,12 ; 53,7 - Zach. 2,8.9 - Mat. 15,2 Zach. 12,9-10
Zach. 3,1-6 (la vision de la vêture de Josué).		
397-398	*Contra Faustum* 12,36	Zach. 3,1-6 (résumé) - Jer. 29,10 (all. Ps. 29,12-13
419-420	*de Nupt. et conc.* 2,29 (50)	Col. 1,13 - Luc 19,10 - Rom. 5,12 - Ex. 2 - Ps. 50,7 - Ps. 143,4 - Ps. 38,6 - Ro 8,20 - Eccle. 1,2-3 - Eccli. 40,1 - I C 15,22 - Job 14,1-5 - Zach. 3,4 (*e abstuli peccata tua*)
Zach. 5,1-4 (la vision de la malédiction).		
v. 411-412	*Epist.* 125,3	Zach. 5,1-4 (all.)
Zach. 6,5 (les quatre vents).		
400	*de Cons. Ev.* 2,4 (9)	Zach. 6,5 (all.)
Zach. 9,9-10-11 : *Exulta, valde, filia Sion, jubila, filia Hierusalem ; ecce rex tuus ve tibi justus et salvator ; ipse pauper et ascendens super asinum et super pullum filii asinae ; et potestas ejus a mari usque ad mare et a fluminibus usque ad fines terrae. quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu, in quo non est aqua.*		
400	*de Cons. Ev.* 2,66 (128)	Mat. 21,5 (all.) - Jo 12,14-15 (all. Zach. 9,9 (all. : *cum testimonio eti prophetae quod Mattheus adhibet*)
416 env.	*In Jo. Ev. Tr.* 51,5	Zach. 9,9 (à trav. Jo 12, 14-15)
ap. 420	*de Civ. Dei* 18,35	Aggée - Zach. 9,9-10-11 (cités) - Mat. 2 (all.) - Ps. 39,3
Zach. 11,12-13 (à travers Matt. 27,9-10) (les 30 sicles d'argent).		
400	*de Cons. Ev.* 3,7 (28-29)	Mat. 27,9-10 - Zach. (all.) ou Jérém cf. Jer. 32,9-44
Zach. 12,1 : *Qui finxit spiritum hominis in ipso.*		
388	*de Gen. contra Man.* 2,8 (11)	Gen. 2,7 - Ps. 32,15 - I Cor. 15,44-4 Zach. 12,1 - I Cor. 2,11

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
v. 414	*de Gen. ad litt.* 10,6 (9)	Is. 57,16 - Ps. 32,15 - Éphés. 2,8-10 - Ps. 50,12 - Zach. 12,1
415	*Epist.* 166,26 (à Jérôme)	Zach. 12,1 - Ps. 32,15 - Ps. 50,12 - Eccle. 12,7
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 18,2	Ps. 118,73 - Gen. 2,7 - I Cor. 12,11 - Is. 57,16 - Zach. 12,1
418	*Epist.* 190,5 (16) (à Optat)	Ps. 32,15 - Is. 57,16 - Zach. 12,1
419-420	*de Anima et ejus orig.* 1,13 (22)	Is. 42,5 - Is. 57,16 - Zach. 12,1 - II Macc, 7,22-23
—	— 2,14 (19)	Is. 57,16 (all.) - Zach. 12,1 (all.)

. 12,9-10 : *Et erit in die illa quaeram auferre omnes gentes quae veniunt contra Hierusalem, et effundam super domum David et super habitatores Hierusalem spiritum gratiae misericordiae ; et aspicient ad me pro eo quod insultaverunt, et plangent super eo nctum quasi super carissimum, et dolebunt dolore quasi super unigenitum.*

ap. 420	*de Civ. Dei* 20,30 (3)	Zach. 12,9-10 (selon les 70) - 12,10ª (selon l'hébreu : *Et aspicient ad me, quem confixerunt*)

. 12,10ª : *Videbunt in quem pupugerunt* (cité en Jo 19,37) (ou *confixerunt*).

405 et 410	*En. in Ps.* 101, S. 1,17	Ps. 101,17 - Is. 53,2 - Mat. 25,31-33 - Zach. 12,10ª
?	*de Trinitate* 1,13 (28)	Mat. 25,31-32 - Zach. 12,10ª - Mat. 5,8 - I Cor. 13,12
?	— 1,13 (29)	Jo. 5,22-27 - Zach. 12,10ª
?	— 1,13 (31)	Ps. 72,1 - Mat. 19,17 - Mat. 12,35 - Phil. 2,6-7 - Ps. 26,4 - Zach. 12-10ª - I Cor. 13, 12 - I Jo 3,2 - Jo 14,21 - Mat. 5,8 - Mat. 25,37.41.34 - Jo 17,3-5
410 et 420	*Sermon* 127,7 (10)	Jo. 5,27 - Zach. 12,10ª - Act. 1-11 - Mat. 5,8
(Carême)	*En. in Ps.* 109,12	Ps. 109,3 - Jo 14,21 - Act. 1,11 - Zach. 12,10ª - Is. 26-10 - Phil. 2,6-7 - I Jo 3,2 - Mat. 5,8
mai 412 scension)	*Sermon* 265,2	Act. 1,2-11 - Zach. 12,10ª
janv. 413 Vincent	*Sermon* 277,17	Jo 1,1 - Luc 3,6 - Luc 24,39 - Jo 5,28-29 - Zach. 12,10ª - Luc 3,6 - Jo 14,21 - Is. 26,10
413	*Epist.* 147,11 (28)	Act. 1,11 (all.) - Phil. 2,6 - Mat. 25,42 - Zach. 12,10ª - Mat. 5,8 - Jo 1,18
415 aine pascale)	*In Jo. Ep. Tr.* 4,5	I Jo. 3,1-2 - Jo. 1,1 - Phil. 2,6 - Jo. 1,14 - Zach. 12,10ª *(videbunt in quem confixerunt)* - Mat. 25,34-41 - Mat. 5,8 - I Cor. 2,9
415	*In Jo. Ev. Tr.* 19,16	Jo. 5,27-28 - Zach. 12,10ª - Mat. 5,8
—	— 21,13	Jo. 5,22 - Act. 1,3.9.10.11 - Mat. 25,34.41 - Zach. 12,10ª - Jo. 19,37
—	— 36,12	Jo. 5,22 - Act. 1,11 - Zach. 12,10ª et Jo. 19,37 - I Jo. 3,2
416-417	— 120,3	Jo. 10,37 (Zach. 12,10ª) - Jo. 19,31 - Jo. 19,37 *(videbunt in quem confixerunt)* - Ex. 12,46 - I Cor. 5,7 - Is. 53,7

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
417-418 (Ascension)	*Sermon* Morin 17,6	Zach. 12,10ª - Act. 1,11
fin 416 ? Carthage	*En. in Ps.* 85,21	Ps. 85,16 - Jo. 5,22 - Act. 1,11 - Mat. 5 Is. 26,10 - Phil. 2,6 - Jo. 1,1 - Zach. 10ª, Mat. 25,34.41.46 - Jo. 17, Jo. 14,8.9.10.21
418	*Contra Serm. Arian.* 11,9	Jo. 5,22 - Phil. 2,6.7 - Zach. 12 *(videbunt in quem confixerunt)* - 26,10 - Mat. 5,8 - Jo. 5,27
ap. 420	*de Civ. Dei* 20,30 (3)	Zach. 12,9,10 (selon les 70), 12,10ª (s l'hébreu : *et aspicient ad me, q confixerunt*)
428	*Contra Max. Ar.* 2,18 (6)	Jo. 5,22 - Jo. 8,50 - Zach. 12,10ª - Jo. 1 - Luc 4,1 - Hebr. 2,8-9 - Mat. 25,

N. B. — Nous remarquons que saint Augustin cite trois formes différentes de Zach. 12,10ª : deu trouvent en *de Civ. Dei* 20,30 (forme selon les 70 et forme selon l'hébreu). La troisième, qui prés trois fois une variante *(confixerunt)*, devait appartenir à la version latine de l'Évangile de J dont disposait Augustin : c'est exactement la citation de Zacharie qui se trouve en Jo. 19,37.

Zach. 13,2 : *Erit in illo die, dicit Dominus, exterminabo nomina simulacrorum a te et non iam erit eorum memoria.*

416	*de Civ. Dei* 8,23 (3)	Jer. 16,20 - Zach. 13,2 - Is. 19,1

Zach. 13,7 : *Percutiam pastorem et dispargentur oves gregis* (Mat. 26,31ᵇ).

400	*de Cons. Ev.* 3,2 (6)	à trav. Mat. 26,30-32 - cf. Marc 14,26
—	— 3,3 (9)	id.

Augustin connaît essentiellement certains versets de Zacharie que rappelle le Nouveau Testame Zach. 9,9 (Mat. 21,5 ou Jo. 12,14-15) - 11, 12-13 (Mat. 27,9-10) – 12,10ª (Jo. 19,37) – 13,7 (Mat. 26, — Augustin invoque, à travers Jean, le prophète Zacharie, contre les Ariens : au jugement, les in ne verront le Christ que sous la *forma servi*. La vision du Verbe est réservée aux cœurs purs *Zach.* 1,3ᵇ (ou Mal. 3,7ᵇ) exprime le terme de la *conversio*, utilisé contre les Pélagiens. — *Zach.* entre dans les difficiles analyses du problème de l'origine de l'âme. La *Cité de Dieu* met en v le message prophétique de Zacharie : abolition des idoles ; valeur christique du Roi monté sur ânesse.

XII. — MALACHIE

Mal. 1,2-3 [cité en *Rom.* 9,13] : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

394-395	*Prop. ex. Ep. ad Rom.* 60 et 61	Rom. 9,11-13 - Rom. 5,5 - I Cor. 1 Rom. 9,15.13
v. 394-395	*de Div. Qu.* 83, qu. 68,6	Rom. 9,20 - Jer. 1,5 - loc. ign. - Rom. - 9,11 (all.)
395-396	*ad Simpl.* 1, q. 2, 4 et 18	Rom. 9,10-29 : Rom. 9,13 cité 4 Sap. 11,25
401	*de Baptismo* 1,10 (14)	Rom. 9,13 ou Mal. 1,2-3 ?

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
403 ?	*En. in Ps.* 57,6	Ps. 57,4 - Rom. 9,12-13 (rapp. Gen. 25,23 et Mal. 1,2-3) - Gal. 4,19 - Mat. 1,20
v. 408 ?	*Epist.* 78,8	Gen. 9,27 - Gen. 21,10 - Mal. 1,2-3 ou Rom. 9,13 ? - Gen. 49,4
début 415	*En. in Ps.* 126,8	Ps. 126,3 - Gen. 3,16.20 - Gal. 4,19 - Gen. 25,22-23 - Mal. 1,2-3 (donc Rom. 9,12-13 sous-entendu)
415	*In Jo. Ev. Tr.* 11,10	Gen. 21,3 ; 16,15 - Mal. 1,2-3 ou Rom. 9,13 ?
415-416	*En. in Ps.* 81,1	Mal. 1,2-3 - Ps. 81,1 - Is. 1,2 - Ps. 72,23 - Jo. 1,12.16 (Rom. 9 au n^{a} 2)
v. 415 ?	*En. in Ps.* 136,18-19	Rom. 9,10-13 et sq. - Ps. 136,7 - I Cor. 15,46-49 - Gen. 25,29-34 - 27,36-37 - I Cor. 15,50
417	*Epist.* 186,5 (13-26)	Rom. 9,11-20 - *Apostolus* - II Petr. 2,16 (Rom. 9,13 au n^{a} 5, 14)
418	*Epist.* 194,8 (34-35)	MAL. 1,2-3 *et* Rom. 9,13 ; 9,14 et sq.
—	— 194,8 (38)	Mal. 1,2^{b} - Rom. 9,12
—	— 194,8 (39)	Rom. 11,5-6 ; 9,13.14.15.23
—	— 194,9 (41)	Rom. 9,13 (all.)
v. 418	*Epist.* 196,3 (13)	Rom. 9,10.11.12.13
419	*Qu. in Hept.* 1, q. 25,2	Gen. 11,26 - MAL. 1,2-3 - I Par. 4,1
420	*Epist.* 202 A, 4 (8)	Rom. 9,13 (all.)
419-420	*Contra duas Ep. Pel.* 2,7 (15)	Rom. 9,12^{b}-13 *(Apostolus)* (2 fois)
421-422	*Enchiridion* 25,98	Rom. 9,11-13
426-427	*Retract.* 1,23 (2)	MAL. 1,2-3 - Rom. 11,5 - I Cor. 12,6.9
—	— 1,26	(transcription de Qu. 68,6)
—	— 2,1 (1)	(sur *ad Simpl.*, q. 2)
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,141 (A)	Rom. 9,11-14
429	*de Praed. sanct.* 3,7	(transcript. de Retr. 1,23)

— *Mal.* 1,2-3 n'est cité que trois fois sûrement d'une façon directe ; habituellement il apparaît à travers le verset paulinien *Rom.* 9,13. — Malachie n'est *nommé* qu'à partir de 418.

1,6 : *Si Dominus sum, ubi est timor meus, et si Pater sum, ubi est honor meus ?*

394	*de Sermone Dom. in monte* 2,4 (15)	Mat. 6,9-13 (Pater) - 6,9^{a} - Is. 1, - 2 Ps. 81,6 - Mal. 1,6 - Jo. 1,12 - Rom. 8,23
415	*In Jo. Ev. Tr.* 21,3	Jo. 5,20-23 - Mal. 1,6 - Jo. 20,17

— Remarquer qu'Origène liait déjà Mat. 6,9^{a} et Mal. 1,6, Is. 1,2 et Jo. 1,12 (*de Oratione*, P.G. 11).

1,10-11 : *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus, nec accipiam sacrificium manibus vestris : quoniam ab ortu solis usque ad occasum, sacrificium mundum offertur nomini meo.*

402	*Contra litt. Pet.* 2,86 (191)	Ex. 32,31 - Mal. 1,11 - Ps. 112,3 - Ps. 49,14 - I Jo. 3,15
v. 406	*Contra Cresc.* 3,64 (72)	Ps. 107,6 - Ps. 21,17-19 et 21,18 - Ps. 71,2 et 71,8-12 - Mal. 1,10 et 1,11 - Is. 53,7 et 54,1-6
410	*Epist.* 93,6 (20)	Gen. 26,4 - Mal. 1,11
415	*In Jo. Ev. Tr.* 35,7	Is. 53,5-8 - Ps. 21,17-29 - Mal. 1,10-11

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
415 ?	*En. in Ps.* 106,13	Ps. 106,35-36 - Ps. 109,4 - Ps. 112, Ps. 21,27 - Mal. 1,10-11
417	*Epist.* 185,1 (5)	Gen. 26,4 - Mal. 1,10-11
418	*Contra Adv. L. et Pr.* 1,20 (39)	Ps. 49,2-7 - Mat. 22,42-45 - Ps. 109, Gen. 14,18-19 Apoc. 5,8 Ps. 49,2.9 - Mal. 1,10-11
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Mal. 1,10b-11 ; 2,5-6-7 ; 3,1-2 ; 3,13
—	— 19,23 (5)	Mal. 1,11 (all.)
v. 428	*Tract. adv. Jud.* 9,12	Mal. 1,10-11 - Ps. 49,14 - Is. 54,5 Is. 2,3 - Ps. 109,4

N. B. — Texte universaliste, utilisé dans la controverse antidonatiste.

Mal. 2,5-6-7 : *Testamentum meum erat cum eo vitae et pacis : et dedi ut timore timeret n et a facie nominis mei revereretur. Lex veritatis erat in ore ipsius, in pace dirigens aml lavit mecum, et multos convertit ab iniquitate : quoniam labia sacerdotis custodi scientiam, et legem inquirent ex ore ejus, quoniam angelus Domini omnipotentis est.*

v. 420	*de Civ. Dei* 15,23	Mal. 2,7 (all.) - Mal. 3,1
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35	Mal. 1,10b-11 ; 2,5-6-7 ; 3,1-2 ; 3,13

Mal. 2,17 : *Omnis qui facit malum, bonus est in conspectu Domini, et tales ei placent.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,28	Mal. 3,22 - Mal. 3,14-15 - Mal. 2,1 Ps. 72,11-13-16-17
—	— 20,29	Mal. 3,23-24 - IV Reg. 2,11 - Mal. 2,1 *(quia mali ei placent)* - Mal. 3,14a

Mal. 3,1a : *Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam qui praeparabit viam tua*

400	*de Cons. Evang.* 2,5 (17)	Mal. 3,1a (à trav. Luc 1,76)
—	— 2,6 (18)	Mal. 3,1a (à trav. Marc 1,2)
401	*Contra litt. Pet.* 2,37 (87)	Mat. 13,17 - Mal. 3,1a (à trav. Marc 1,2 Marc 1,7
410 ?	*Sermon* 37,13 (19)	Prov. 31 - Is. 3,14 - Mat. 19,28 et 25,3 Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11,10) - Gal. 4
412 Carême	*En. in Ps.* 49,11	Gal. 4,14 - Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11,10 Is. 3,14
415	*In Jo. Ev. Tr.* 14,10	Jo. 3,28 et 1,33 - Mat. 11,10 (Mal. 3,1 11,9
419	*Qu. in Hept.* I, q. 3	Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11,10) - Gen.
419-420	— VII, q. 31	Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11,10) - (all.)
419-420 cnv.	*de Civ. Dei* 15,23	Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11,10) (Jea Baptiste et Malachie nommés)
?	*Sermon* 351,4 (8)	Mat. 19,28 - Mal. 3,1a (à trav. Mat. 11, - Mat. 25,31-41
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3) *Ecce mitto angelum meum et prospiciet viam ante faciem meam ; et subito veniet in templum suum Dominus, quem vos quaeritis ; et angelus testamenti quem vos vultis ; ecce venit, dicit Dominus omnipotens*	Mal. 1,10b-11 ; 2,5-6-7 ; 3,1-2 ; 3,13
—	*de Civ. Dei* 20,25	Mal. 3,1c-2-3-4-5-6a

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
. —	Avant le 18e livre de la *Cité de Dieu*, Augustin cite seulement 3,1a, exactement le fragment nné dans le N. T. (en *Mat.* 11,10 ou *Marc* 1,2 ou *Luc* 7,27). — Il applique ce verset à Jean-Baptiste : n tire la preuve qu'un homme, dans l'Écriture, a été appelé ange.	
s la	*Cité de Dieu* [18,35 (3)], Augustin cite le verset 3,1 en entier, lié au verset 3,2, selon une version férente de la précédente. Il étudie en elles-mêmes les prophéties de Malachie et applique la ricope présente au Christ.	
de Civ. Dei,	20,25, Mal. 3,1c commence la citation 3,1c à 6a : ne s'agirait-il pas encore d'une bisième version ? (Cf. verset 3,2.)	

3,2 : *a) Et quis sustinebit diem introitus ejus ? b) aut quis resistet in adspectu ejus* u : *aut quis ferre poterit ut adspiciat eum) ? c) Quia ipse ingreditur quasi ignis conflavii, et quasi herba lavantium.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Mal. 3,10b11 ; 2,5-6-7 ; 3,1-2ab ; 3,13-21 (3,2b selon la première manière)
—	— 20,25	Mal. 3,1c,2 à 6 (3,2b selon la 2e manière)

3,3 : *et sedebit conflans, et emundans, sicut aurum et sicut argentum, et emundabit os Levi, et fundet eos sicut aurum et argentum : et erunt Domino offerentes hostias in justitia.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,25	Mal. 3,1c-6

3,4 : *Et placebit Domino sacrificium Juda et Jerusalem sicut diebus pristinis, et sicut annis prioribus.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,25	Mal. 3,1c-6
—	— 20,26	Mal. 3,4 - Job. 14,4

3,5 : *Et accedam ad vos in judicio, et ero testis velox super maleficos, et super adulteros, et super eos qui jurant in nomine meo mendaciter, et qui fraudant mercedem mercenario, opprimunt per potentiam viduas, et perculiunt pupillos, et pervertunt judicium advenae qui non timent me, dicit Dominus omnipotens.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,25	Mal. 3,1c-6
—	— 20,26 (3)	Mal. 3,4 - Is. 65,22 - Prov. 3,18 - Mal. 3,5a - Mal. 3,6a - Sap. 1,9 - Rom.2, 15-16

3,6a : *Quoniam ego Dominus Deus vester, et non mutor.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,25	Mal. 3,1c-6a
—	— 20,26 (3)	Mal. 3,5a - Mal. 3,6a - Sap. 1,9 - Rom. 2, 15-16
428	*Contra Maxim.* 1,19	Mal. 3,6a (d'après Maximinus : blocage Ex. 3,14 et Mal. : « *Ego sum qui sum et non sum mutatus* »)

Dates	Œuvres	Orchestration scripturaire
—	— 2,26 (10)	Mal. 3,6ª (d'ap. Max.) ; correction Aug. (= *Ego enim Dominus, et non mutor*). Ps. 101,26-28 - Hebr. 1,10-
—	— 2,26 (14)	Mal. 3,6ª (d'ap. Max.) - Ps. 101,27-28

N. B. — Maximinus alléguait Mal. 3,6ª pour prouver que le Père seul est immuable ; Augustin rétab le texte exact du verset et l'applique à la Trinité.

Mal. 3,7ª (= Zach. 1,3ª) : *Convertimini ad me, et convertar ad vos, dicit Dominus.*

v. 394	*En. in Ps.* 6,5	Ps. 6,5 - Mal. 3,7ª - Osée 6,3 - Jo. 1
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2,5 (5)	Mal. 3,7ª - Ps. 84,5 - Ps. 79,8
18 août 412-414 ?	*En. in Ps.* 144, 11 et 12	Ps. 144,8 - Zzéch. 33,11 - Rom. 2,5-6 Eccli. 5,8-9 - Mal. 3,7ª
415	— 67,31	Ps. 67,20-21 - Ps. 79,20 - 84,5 - Luc 1 Mat. 5,6 - Ps. 142,6 - Mal. 3,7ª - Ps. 50 67,10 ; 70,20 ; 129,1 (thème de *conversio*)
fin 416 (à Carthage)	— 142, 13	Ps. 142,7 - 29,7-8 - Prov. 18,3 - Ps. 68,1 Mal. 3,7ª - Eccli. 17,26
425	*de Gratia et lib. arb.* 5,10	Ps. 79,8 - Ps. 84,7.5 - Jo. 6,66
?	*Sermon Wilmart* 11,4	Mal. 3,7ª - Ps. 77,39 - Jo. 14,6

Mal. 3,13 : *Ingravastis super me verba vestra, dicit Dominus, et dixistis : In quo detraxim de te ?*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Mal. 1,10ᵇ-11 ; 2,5 à 7 ; 3,1-2 ; 13-2

Mal. 3,14 : *a) Dixistis : Vanus est omnis qui servit Deo ; b) et quid plus, quia custodivim observationes ejus, et quia ambulavimus supplicantes ante faciem Domini omnipoten*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	20,28	Mal. 3,14-15
—	— 20,29, fin	Mal. 3,14ª

Mal. 3,15 : *Et nunc nos beatificamus alienos, et reaedificantur omnes qui faciunt iniqu et adversati sunt Deo, et salvi facti sunt.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	— 20,28	Mal. 3,14-15 - Mal. 3,22 ; 2,17 - Ps. 11.13.16.17

Mal. 3,16 : *Haec oblocuti sunt, qui timebant Dominum, unusquisque ad proximum suum et animadvertit Dominus et audivit : et scripsit librum memoriae in conspectu suo, qui timent Dominum et reverentur nomen ejus.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut (le livre = le N. T.)

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
3,17 : *Et erunt mihi, dicit Dominus omnipotens, in diem, qua ego facio, in acquisi-* *onem ; et eligam eos, sicut homo eligit filium suum servientem sibi.*		
v. 425	*de Civ. Dei*, 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	— 20,27	Mal. 3,17 (qui servit ei)-21
3,18 : *et convertemini, et videbitis inter justum et injustum, et inter servientem Deo* *non servientem.*		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	— 20,27	Mal. 3,17-21 (18 : *... quid sit inter ... et eum qui non servit ei*)
3,19 (ou 4,1) : *Quoniam ecce dies venit ardens sicut elibanus, et concremabit eos ; et* *unt omnes alienigenae, et omnes facientes iniquitatem stipula, et incendet illos dies qui* *veniet, dicit Dominus omnipotens : et non derelinquetur eorum radix, neque sarmentum.*		
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	— 20,27	Mal. 3,17-21 *quia ...* (19 : *et comburet eos ..... et universi qui faciunt ..... et succendet eos dies veniens ..... in eis radix, neque ramus*
3,20 (ou 4,2) : *Et orietur vobis timentibus nomen meum, sol justitiae : et sanitas in* *nnis ejus : et exibitis et exsultabitis sicut vituli ex vinculis resoluti* (texte de *de Civ.* *ei* 18,35).		
394	*de Serm. Dom. in monte* 1,23 (79)	Mat. 5,45 - Sap. 7,26 - Mal. 3,20 (forme sing. : « *Ortus est mihi justitiae sol* » *et iterum* « *Vobis autem qui timetis nomen Domini orietur sol justitiae* ») - Sap. 5,6 - Is. 5,6
396	*Contra Ep. fund.* 2,2	Mal. 3,20 *(Ortus est mihi justitiae sol)* - Jo. 1,9
400	*Epist.* 55,5 (8)	Eccli. 27,12 - Mal. 3,20 (f. sing.) - Sap. 5,6 - Mat. 5,45
393-405	*Sermon* 292,4 (4)	Jo. 1,23-14 - Mal. 3,20 *(Ortus est ..... pennis ejus)* - Sap. 5,6.8 - Mat. 5,45
24 juin		
?	*En. in Ps.* 148,16	Mat. 5,45 - Sap. 5,6 - Ps. 148,14 - Mal. 3,20 *(Vobis qui timetis Deum, orietur sol justitiae et ..... ejus)* - I Cor. 4,5 - Col. 3,3-4
412-416 ?	*Sermon* 58,6 (7)	Mat. 6,12 - Mal. 3,20 *(Orietur vobis sol justitiae et sanitas in pennis ejus)* - Ps. 16,8 - Sap. 5,3 et 6 - Mat. 5,45 - Éphés. 4,26
ur le Pater		
412	*En. in Ps.* 80,14	Mal. 3,20 (Sol. ..... ejus) - Ps. 80,9-10 - Sap. 5,6 - Mat. 5,45
v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut

DATES	ŒUVRES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
v. 425	*de Giv. Dei* 20,27	Mal. 3,17-21 (20 : ... *qui timetis nomen meum .... egrediemini, et salietis sicut vituli vinculis relaxati*)
	Epist. 216,4 (de Valentin)	Mal. 3,19-20 (all.)

N. B. — Pointe antimanichéenne (à propos du soleil) : sens spirituel du soleil de justice. — *Ma* est cité selon les 70 au livre 20 de la *Cité de Dieu* ; selon une autre version au livre 18. — Plus encore, une forme singulier du début du verset est utilisée (avant 410).

Mal. 3,21 ou 4,3 : *Et conculcabitis iniquos, et erunt cinis sub pedibus vestris in die, quo ego facio, dicit Dominus omnipotens.*

v. 425	*de Civ. Dei* 18,35 (3)	Cf. plus haut
—	— 20,27	Mal. 3,17-21 (v. 21 sauf « in quo ..... faci

Mal. 3,22 (ou 4,4) : *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Choreb ad omn Israel.*

v. 425	*de Civ. Dei* 20,28	Mal. 3,22 - Mal. 3,14-15

Mal. 3,23-24 (ou 4,5-6) : *Et ecce ego mittam vobis Eliam Thesbiten, antequam veniat d Domini magnus et illustris, qui convertet cor patris ad filium et cor hominis ad proxim suum, ne forte veniens percutiam terram penitus.*

v. 412	*de Gen. ad litt.* 9,6 (11)	IV Reg. 2,11 (all.) - Hébr. 11,40 (Gen. 5,24 - Mal. 3,23 (all. lointai
v. 425	*de Civ. Dei* 20,29	Mal. 3,23-24 - IV Reg. 2,11 - Mal. 2, et 3,14[a]

Le prophète Malachie est de loin, de tous les petits Prophètes, celui qui occupe la plus large place d l'œuvre de saint Augustin. La *Cité de Dieu* renferme au livre 18,35 une analyse des prophéties su Christ et l'Église et au livre 20,25 à 29, un exposé de l'annonce du jugement dernier. Saint Augus met en relief la valeur eschatologique de la prophétie de Malachie qui prédit les deux avènemc de Jésus-Christ : incarnation et jugement. Le livre de Malachie est en cause dans la polémi antimanichéenne (*Mal.* 3,20 ou 4,2), antiarienne (*Mal.* 3,6[a]), antidonatiste (*Mal.* 1,10-1 antipélagienne (*Mal.* 3,7[a] ; et surtout *Mal.* 1,2-3, à travers *Rom.* 9,13).

A.-M. LA BONNARDIÈRE.
Paris.

Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*

Die geschichtliche Nachwirkung Augustins gründet sich neben seinem umfangreichen exegetischen und polemischen Werk, neben den systematischen Werken « De trinitate » und « De civitate Dei » besonders auf seine Konfessionen, die doch wohl das ungewöhnlichste der Werke dieses auch sonst gewiss nicht gewöhnlichen Menschen darstellen[1]. Unter den zahlreichen Problemen, die dieses Buch aufgibt, steht dasjenige des Aufbaus bzw. der inneren Einheit der Konfessionen obenan, das jüngst durch die Untersuchungen von P. Courcelle[2] und durch die Arbeiten von H. Kusch[3] und G. N. Knauer[4] wesentlich vorangebracht worden ist. Mit diesem Problem eng verbunden ist die weitere

---

1. Es sei hier nur hingewiesen auf das Urteil Harnacks, der in seinem Grundriss der Dogmengeschichte die Originalität und Grösse Augustins gegen Scheel gerade mit dem Hinweis auf die Confessiones verteidigt : « Gewiss kann man Augustin ebenso leicht als vulgären Theologen vorstellen wie man Luthers Theologie als Spielart der Scholastik zu erledigen vermag ; man kann Beiden alles Originale und Schöpferische absprechen. Aber Augustin hat die Konfessionen geschrieben, und jede folgende Schrift lässt noch immer den Verfasser der Konfessionen durchblicken ! Wer diese Tatsache nicht auf jeder Seite im Auge behält, auf der er Augustin behandelt und zergliedert, kann ihm unmöglich gerecht werden. » (Dogmengeschichte, Tübingen 1905. S 282 f). Diese Einzigartigkeit der Konfessionen kann auch durch die Hinweise von M. Zepf, Augustins Confessiones, Tübingen 1926 auf die alten Aretalogien und von G. Misch, Geschichte der Autobiographie I Leipzig 1907, der die Idee der Beichte unterstreicht, offensichtlich nicht geändert werden.

2. Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris, 1950 ; die Kontroversfragen, die um das Buch von Courcelle im einzelnen entstanden sind und die daraus hervorgegangene Literatur können hier beiseitebleiben, da sie unsere Frage nicht direkt berühren. Zu vergleichen ist dagegen noch F. Cayré, Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin, in : L'année théologique 13 (1953) S 13-32. Mit Cayré treffe ich mich besonders in der These, dass das 1o. Buch den Schlüssel der Confessiones überhaupt darstellt. Ferner ist hinzuweisen auf Chr. Mohrmann, De « Confessiones » als litterair kunstwerk, in : Augustinus, Coll. Scripta academica Groningana, Gronigen-Djakarta 1954 S 21-31. Dort auch Stellungnahme zum Streit um Courcelle.

3. Studien über Augustinus : 1. Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones, in : Festschrift Franz Dornseiff, hgb. v. H. Kusch, Leipzig 124-183. Kuschs Arbeit scheint mir bezüglich der Frage des Aufbaus und der Einheit der Confessiones das Beste und

Frage nach dem Begriff der confessio, den Augustin zum einheitlichen Titel des Ganzen gewählt hat, der also — recht verstanden — die innere Einheit dieses für den oberflächlichen Blick des heutigen Betrachters so inhomogen erscheinenden Gebildes zusammenfassend zum Ausdruck bringt. Im folgenden soll es nun nicht etwa darum gehen, den etwas vereinfachenden Versuch Böhmers[5] zu wiederholen, rein aus dem Begriff der confessio selbst Form und Plan des Werkes und seine Einheit abzuleiten : Gegen ein solches Verfahren hat Kusch mit einem gewissen Recht eingewandt, dass ja der Begriff confessio in der Doppelbedeutung « Bekenntnis » und « Lobpreisung » kirchlich-traditionell sei und so für sich allein keinen ausreichenden Schlüssel zur Erschliessung des ganz und gar originellen Werkes des grössten lateinischen Kirchenlehrers bieten könne[6]. Die Absicht der folgenden Zeilen ist sehr viel bescheidener : Sie wollen einen Beitrag bieten zu dem neuen und anderen Problem, das mit der Kritik Kuschs an Böhmer aufgeworfen wird, zur Frage nach dem Mass der Originalität, das in der augustinischen Anwendung des confessio-Begriffs steckt. Vielleicht kann dann freilich die Herausarbeitung des spezifisch Augustinischen im confessio-Begriff das Verständnis des Begriffs selbst vertiefen und so auch zu einem vertieften Verständnis des Werkes mit beitragen, das diesen Begriff zum Titel hat.

I. — DIE ENTWICKLUNG DER WORTBEDEUTUNG VON CONFESSIO VOR AUGUSTIN[7]

1. — Das ausserchristliche Verständnis von confessio-confiteri

« Confessio » hat von Hause aus weder im klassischen Latein noch auch im späteren Vulgärlatein die Nebenbedeutung « lobpreisen ». Es

---

Gründlichste zu sein, was bisher geschrieben wurde. Bei Kusch findet man zugleich S 124-127 einen Ueberblick über die wichtigste bisherige Literatur zur Frage.

4. Psalmenzitate in Augustins Konfessionen. Göttingen 1955. Ein Hauptverdienst der Arbeit Knauers sehe ich darin, dass er durch den Nachweis der durchgehenden leitmotivischen Verwendung der Psalmenzitate auf eine neue Weise gezeigt hat, dass die Confessiones von Anfang bis Ende einheitlich geplant und durchgeführt sind. Insbesondere konnte so auch die von Courcelle (l.c. 25 f) aufgegriffene These Williligers (Der Aufbau der Konfessionen Augustins, Zeitschr. f. ntl. Wissensch. 28 [1929] 81 ff) von der nachträglichen Einschiebung des Buches X widerlegt werden : Buch X und XI sind durch leitmotivische Verwendung von Ps 102, 3-5 engstens miteinander verbunden. Ueberzeugend gegen Williger auch Kusch, 125 ff u. 159-183 ; J. Bernhart (Confessiones lat. u. deutsch, München 1955) S. 929 f ; Cayré, l.c. 13-32. Vgl. Anm. 51.

5. Die Lobpreisungen Augustins, in : Neue kirchl. Zeitschrift 26 (1915) 419-438 ; 487-512.

6. l. c. 125.

7. Vgl. dazu die bei Courcelle, Recherches... 13 Anm. 1 u. 3 genannte Literatur, bes. H. Janssen, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian. Nimwegen 1938 ; Chr. Mohrmann, Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin I, Nimwegen 1932 ; M. Verhei-

bedeutet zunächst lediglich « bekennen », besonders das Bekenntnis von Straftaten vor Gericht. Bei Quintilian findet man sogar eine förmliche Definition des confessio-Begriffes, wenn er in seinen « declamationes » sagt : « Ego ... confessionem existimo qualemcumque contra se pronuntiationem[8]. » Tatsächlich ist dieser Sinn durchgängig festzustellen[9]. Ja, es fällt auf, dass bei Schriftstellern wie Cicero und Livius « confessio » häufig einen etwas negativen Beigeschmack hat ; Ciceros Aussage « quod turpitudinis in confessione solet esse » steht durchaus nicht isoliert da[10]. Den Schlüssel dazu bietet wohl Nonius, der den Sprachgebrauch der Klassiker richtig zu treffen scheint mit der Unterscheidung « profiteri voluntatis est, confiteri necessitatis et coactus. Honestius profiteri quam confiteri[11]. » Eine etwas positivere Sinngebung

---

jen, Eloquentia pedisequa, observations sur le style des Confessions de St. Augustin, Nimwegen 1949 ; ferner H. Rheinfelder, confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein u. in den romanischen Sprachen, in : Die Sprache, 1949 (blieb mir leider unerreichbar). Besonders wertvolle Dienste leisteten mir die beiden einschlägigen Artikel von Burger im Thes. lingu. lat. IV : confessio S 188-191, confiteor 226-233. Zu dem hier mehrfach anklingenden Problem der « altchristlichen Sondersprache » sind neuerdings bes. zu vergleichen die Arbeiten von Chr. Mohrmann in den Vigiliae christ. 1947-1950 ; zum allmählichen Hineinwachsen Augustins in die besondere christliche Sprachwelt zwei Beiträge derselben Verfasserin : Comment St. Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens, in : Augustinus Magister I Paris 1954 S 111-116 u. Augustinus als schrijver, in : Jaarboek Rijksuniversiteit Utrecht 1954-55 S. 51-59. Eine Dissertation über den Gesamtumfang des Confessio-Begriffs bei Augustinus bereitet W. Gössmann, Tokyo, vor.

8. Declamationes 314 (ed. Ritter, 1884) S. 233, 27. Interessant ist auch die Fortsetzung dieses Textes (S 233 f) : nec me scrutari lex iubet, qua quis causa confessus sit. immo ea natura est omnis confessionis, ut possit videri demens quide se confitetur. furore inpulsus est : alius ebrietate, alius errore, alius dolore, quidam quaestione. nemo contra se dicit, nisi aliquo cogente.

9. Vgl. Cicero, De inventione I 32, 54 (ed. Orellius 1826 S 129) : Extremum autem aut taceatur oportet aut concedatur aut negetur ... Si tacebitur, aut elicienda est responsio ; aut, quoniam taciturnitas imitatur confessionem, pro eo ac si concessum sit, concludere oportebit argumentationem. II 33 101 S. 177 : Loci autem communes accusatoris, unus in confessionem, et alter... — In Verrem, Actio II 1 l. 3, 165 ed. Boulanger S 97 : Credo te negaturum. Turpis enim est et periculosa confessio. — Ibid l 5, 103 S 54 : Ubi hoc videt, illorum confessionem, testificationem suam, tabellas sibi nullo adiumento futuras ... — Rab. perd. VI 19 (ed. Boulanger 1932) 144 f : Libenter, inquam, confiterer, si vere possem, ... C. Rabiri manu L. Saturninum esse occisum : et id facinus pulcherrimum esse arbitrarer : sed, quoniam id facere non possum, confitebor id quod ad laudem minus valebit, ad crimen non minus. Confiteor, interficiendi Saturnini causa C. Rabirium arma cepisse ... quam a me graviorem confessionem ... exspectas Livius, 9, 2, 14 (ed. Madvig-Ussing 1861 S 143) : ... sua ipsi opera laboremque irritum ... cum miserabili confessione eludentes. Reiches weiteres Material hierzu bietet der Thes. lingu. lat. IV 188-190 (confessio) u. 226-228 (confiteri). Die im Thesaurus S 190 behandelte Spezialbedeutung « promissio » ist, soviel ich sehe, nur bei christlichen Schriftstellern nachzuweisen und offenbar der Sprache der Bibel entnommen.

10. Pro Sulla 18, 51 (ed. Boulanger 1946 S 137) : O patrem Cornelium sapientem qui, quod praemi solet esse in indicio, reliquerit, quod turpitudinis in confessione id per accusationem filii susceperit. Vgl. auch die in Anm. 9 genannten Texte.

11. Nonius, Comp. doctr., ed L. Müller 1888 Bd. II 21 (Mercier 434) ; Nonius beruft sich dafür auf Cicero. Aehnlich *Cicero*, Or. frg. A IV (ed. Schöll 1918 S 398) : ... hic ego non solum confiteor, sed etiam profiteor. — Pro A Caecina 9, 24 (ed. Boulanger 1929) : ... qui id confitetur atque ita libentur confitetur ut non solum fateri, sed etiam profiteri videatur. Ebenso Plinius, Naturalis historia 35, 68 (ed. Jan Mayhoff 1897 S 254, 16 ff) : ... hanc ei gloriam

für confessio findet man einzig bei Seneca, doch wird auch hier die Wortbedeutung « bekennen » nicht überschritten[12]. Der weitgehend forensische Charakter von « confessio » wie auch seine (durch Nonius offenbar richtig getroffene) Zuordnung zum gerichtlichen Zwang bestätigt sich schliesslich noch in der Tatsache, dass confessio häufig Gegenbegriff zu defensio ist — eine Zuordnung, die Augustin ähnlich wie das Begriffspaar confiteri-profiteri, freilich mit veränderter Wertung, später wieder aufgegriffen hat[13]. Fassen wir zusammen, so lässt sich sagen : Confessio bedeutet im ausserchristlichen Sprachgebrauch lediglich « bekennen », nicht « lobpreisen[14] » ; das Bekennen wird jedoch kaum in seiner ethischen Werthaftigkeit erfasst, es erscheint vielmehr meist als etwas Erzwungenes, als ein Unglück und eine schimpfliche Blossstellung.

Dass diese Bedeutungsbegrenzung (im Sinn von « Bekennen ») sich nicht auf die vor- und ausserchristlichen Kreise beschränkte, sondern durchaus auch dem Sprachempfinden des christlichen Volkes entsprach,

---

concessere Antigonus et Xenocrates ... praedicantes quoque, non solum confitentes. Interessanterweise lässt sich dieser Sprachgebrauch sogar noch bei Augustinus nachweisen, wenn es De civ Dei VI 8 (Corp Chr 47 S 177, 16 ff) heisst : Hic morbus, hoc crimen, hoc dedecus habet inter illa sacra professioncm , quod in vitiosis hominum moribus vix habet inter tormenta confessionem . Ich wurde auf diese Stellen aufmerksam durch den Thes lingu lat IV 226 ff. Ganz abgeblasst ist die Entgegensetzung bei Apringius , Comm in Apoc 19, 9-10 (ed. Férotin 1900) : ... testimonium Jesu catholicae confessionis est vera professio. Eine ganz andere Situation findet man dann bei Isidor , Differentiarum liber 1, 232 PL 83, 34 : Inter fatemur et confitemur. Confiteri proprii arbitrii est ; nam fateri coacti est animi, non voluntatis.

12. Vgl etwa Epist 73,9 (ed. Beltrami 1931 S 293) : Interdum ... solutio est ipsa confessio. — Dialogi 5,5,8 (ed. H.-A. Koch 1884 S 90) : ... ultio doloris confessio est. — Aehnlich übrigens auch schon bei Seneca Rhetor , Controv. exc. libri 8,1,3 (ed. Bornecque Paris 1932 S 166) : confessio conscientiae vox est : confessio coacti et quae fecit agnoscentis verbum est. Weitere Texte zum jüngeren Seneca im Thesaurus IV 188, 54 ff und 190, 28 f. Die positivere Wertung der confessio (so schwach sie auch ausgebildet ist) dürfte wohl auf stoischen Einfluss zurückgehen ; vgl. zum stoischen Begriff der ὁμολογία O. Michel in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT (abgekürzt ThW) V 200 f.

13. Siehe z.B. Quintilian , Institutio 9,2,13 (ed. Radermacher 1935 S 146) : ... ut confessionem praecedat defensio ; ebenso Julius Rufinianus , Rhet 8 (ed. Hahn 1863 S 40, 41) ; ähnlich Cicero , Caecin. 1, 3 (ed. Boulanger 87) : Tum enim nostrae causae spes erat posita in defensione mea, nunc in confessione adversarii ... Im Gegensatz dazu stellt Augustinus , De contin 5,13 CSEL 41, 156 der verax confessio peccatorum die fallax defensio gegenüber ; ebenso in psalm 50, 13 CChr 38 S 609, 7 ff : Commissum est, non defendatur, in confessionem veniat, non in defensionem. Adhibes te defensorem peccati tui, vinceris, ... non est tibi utilis defensio tua. Vgl. Tract in Joh 12,14 CChr 36 S 129,6 f : Paratus est ignoscere, sed agnoscentibus ; punire autem defendentes se.

14. Wie schnell sich dann freilich die christliche « Sondersprache » im einmal christlich gewordenen Staat auch in der Hofsprache auszuwirken vermochte, zeigt in interessanter Weise der anonyme Panegyricus auf Konstantin, den Sohn des Konstantius. Dort heisst es 7,4 (ed. Galletier 1952 S 57) : Accipe, imperator, non ancipitem nostrorum sensuum confessionem (in der Uebersetzung Galletiers , l.c. : Accepte, empereur, ce double aveu de nos sentiments). Die Bedeutung « Geständnis » bleibt zwar grundlegend, ist aber doch in einer neuen und gegenüber Cicero u. Quintilian sehr viel positiveren Weise verwendet. Auch sonst zeigt die Rede starke christliche Prägung.

lässt sich durch eine Reihe von Tatbeständen zeigen. Besonders bezeichnend ist die durch Augustinus selbst überlieferte Reaktion des nordafrikanischen Kirchenpublikums auf das Wort confiteri : Sobald es ertönt, klopft die Menge rasselnd an die Brust (« Sünden pflastern » nennt Augustin das einmal ironisch[15]). Immer wieder muss der Bischof seinen Hörern erklären, dass confiteri nicht bloss « bekennen », sondern ebenso auch « lobpreisen » heisst, was doch beweist, dass nur die erste Bedeutung den Gläubigen wirklich geläufig war[16]. Auch Hieronymus empfindet es offenbar als auffällig, confessio-confiteri so auffassen zu sollen ; denn anders wird man es kaum verstehen können, dass er es nötig findet, eigens anzumerken « Confessioque in hoc loco non pro poenitentia, sed pro gloria et laude accipitur[17] ... » Ebenso macht Augustins Schüler Prosper von Aquitanien häufig auf den ungewöhnlichen Gebrauch von confessio in den Psalmen aufmerksam ; dass Eucherius von Lyon das Doppelverständnis von confessio keineswegs als Selbstverständlichkeit empfand, zeigt ein Text wie dieser ganz deutlich : « Non semper paenitentiam videtur significare confessio ; nam confitebor interdum ponitur pro laudabo vel pro gratias agam vel pro glorificabo dominum[18] ». Damit ist aber nun zweierlei gewonnen : Einmal bestätigt sich uns die Richtigkeit des vorigen Ergebnisses, dass nämlich das Verständnis von confessio als Lobpreisung dem Lateiner von Haus aus durchaus ferneliegt, dass dies vielmehr ein Teil der « altchristlichen Sondersprache » ist, auf die man hier deutlich stösst ; zum andern aber ist auch offensichtlich, dass dies christliche Sonderverständnis von confiteri-confessio in der Tat ein christliches und nicht erst augustinisches Sonderverständnis ist, das wenigstens im Umriss auch für Augustin schon vorgegeben war und nicht erst durch ihn erfunden zu werden brauchte[19]. Das führt uns aber nun zu der weiteren Frage, in welchem inhaltlichen Umfang und aus welchen Motiven heraus diese Entfaltung des christlichen Sonderverständnisses von confessio bereits erfolgt war, damit dann von diesem Hintergrund des allgemeinchristlichen Sonderverständnisses das spezifisch Augustinische deutlich abgehoben werden kann.

---

15. Sermo 332,4 PL 38, 1463 ; 67,1,1,ibid. 433. Siehe F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger Köln 1951 S 400.

16. Texte bei van der Meer 400 u. 735 ; bes. S 29,2 PL 38, 186 ; in ps 117,1 CChr 40 S 1657 ; 137,2 S 1979 (hier ausdrücklich : ... confessionem peccatorum omnes noverunt ; laudis autem confessionem pauci advertunt) ; 144,13 S 2098 ; 141,19 S 2058 f u.ö. Vgl. auch Chr. Mohrmann, Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du psautier, in : Vig Chr I (1947) S 125-127. S 125 : Confiteri avec le sens de « louer » n'était pas usuel dans la langue courante des chrétiens, mais il appartenait... au latin biblique.

17. In Is 38, 18-19 (L 11 c 38) PL 24, 395 C (vgl. D).

18. Instr I,61 CSEL XXXI, 103,3 ff.

19. Vgl. bes. noch Hilarius, In ps 66,6 CSEL 22,273, 23 ff : Invenimus enim confessionem duplici ratione esse tractandam : esse unam confessorum peccatorum, ubi in deserto Jordanis confitebantur peccata sua, esse aliam laudationis Dei... Vgl. unter 2 c.

2. — Das christliche Sonderverständnis

a) Die Entfaltung des christlichen Sonderverständnisses von confessio-confiteri knüpft sich offenbar zunächst an die Martyrer-Theologie. Bei Tertullian scheint zwar ein eigentlicher confessio-Begriff noch zu fehlen, doch wird die Umwertung des Bisherigen schon sehr deutlich, wenn den heidnischen Richtern entgegengehalten wird : « ... ipsi etiam contra formam iudicandorum malorum iudicatis. Nam nocentes ..., si admissum negent, tormentis urgetis ad confessionem, Christianos vero sponte confessos tormentis conprimitis ad negationem. Quae tanta perversitas, ut confessioni repugnetis[20] ... ? » Hier behält zwar confiteri zunächst durchaus seinen alten Sinn « Geständnis vor Gericht », aber der neue Inhalt des Gerichtes und der neue Typ der Gerichteten bahnt doch notwendig eine innere Umwertung an. Denn nun sind ja nicht die Gerichteten die wahren Übeltäter, sondern die Richter, die überdies diese Sinnverkehrung des Ganzen dadurch augenfällig andeuten, dass sie ganz im Gegensatz zu sonst nicht das Bekenntnis, sondern die Leugnung zu erpressen suchen. Im Hintergrund des Ganzen steht die vom Christentum vollzogene « Umwertung der Werte » überhaupt : In einer Welt, in der die wahren Heiligen, die wahren Verehrer Gottes als Staatsfeinde, Atheisten, Verbrecher angeklagt sind, in einer Welt also, in der die Rollen durchaus falsch verteilt sind, in der die äusserlich Angeklagten verborgenerweise die wahren Kläger und Richter sind, hat auch das Bekenntnis einen neuen Sinn — die confessio wird von der allgemeinen Umwertung der Werte notwendig miterfasst und wird aus der confessio turpis zur confessio gloriosa, die deshalb auch gar nicht erzwungen zu werden braucht, sondern frei gegeben wird.

Das alles ist freilich bei Tertullian erst angebahnt, in der neuen Situation mitgegeben, ohne schon zu deutlicher Aussprache zu gelangen[21]. Zu deutlicher Formulierung findet es dann bei Cyprian, der im Bekenntnis den « Ausgangspunkt der Verherrlichung » sieht[22] und einen sehr ausgeprägten Begriff von der Herrlichkeit des Bekenntnisses zum Herrn[23] vor Augen hat. Optatus von Mileve konnte diesen Begriff übernehmen, für ihn ist das Bekenntnis ein notwendiger Teil des geheiligten Weges der Martyrer[24]. Im Hintergrund solcher Betrachtungen steht natürlich

---

20. Ad nat 1 2,1 CChr I S 12,9 ff.

21. Immerhin gibt es einige Texte, in denen die confessio martyrum schon zu klarer Würdigung kommt : Adv Marc IV 28,4 CChr I 621 f mit Berufung auf Lk 12,8 ; Scorp 8,1 CChr II 1082, 19 ist vom proelium confessionis die Rede, ebenso De pud 22,11 S 1329, 51.

22. De un eccl. 21 CSEL III, 1 S 228,15.

23. Vgl. z.B. De lapsis 3 CSEL III, 1 S 238 f. Aehnlich auch Laktanz, De mort pers 1,1 CSEL 27,2 S 171 : ... fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt.

24. Co Par 2,25 CSEL 26 S 65,4 : ... a confessione nominis dei delapsos. Ibid 3,8 S 91,15 : ... cum ad martyrium non sit transitus nisi per confessionem. S 91,18 : ... nec martyrium sine Christi nominis confessione esse potest.

das ebenso verheissende wie drohende Wort des Herrn : « Wer immer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor dem Vater bekennen, der im Himmel ist ; wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater verleugnen, der im Himmel ist » (Matth 10, 32 ; Lk 12, 8). Es war der verfolgten Kirche eines der teuersten Worte des Herrn, die von diesem Wort angerufen im höchsten Sinn « bekennende Kirche » war[25]. Das Besondere an dem hier geschilderten Sinnwandel von confessio ist dies, dass zwar grundsätzlich die alte Wortbedeutung durchaus bestehen bleibt, dass aber die vom Christentum geschaffenen neuen Tatsachen der alten Sache eine neue Stelle im Sinngefüge der Welt zuweisen und so zu einer Umprägung des Sinnes führen. Vielleicht hängt es mit diesem Vorgang zusammen, dass auch für das Bekenntnis des Glaubens gerade confessio (und nicht, wie eher zu erwarten, professio) gewählt worden ist. Tatsächlich ist ja das « schöne Bekenntnis » zuallererst schon von Jesus selber im Prozess vor Pilatus abgelegt worden (1 Tim. 6, 13), sodass der Begriff des christlichen Bekenntnisses gerade auch in seinem Verstand als Glaubensbekenntnis sich von Anfang an in engstem Zusammenhang mit Idee und Wirklichkeit des Martyriums zu entfalten hatte. Seine eigentliche kultische Feierlichkeit und Bedeutung empfing das Bekenntnis zunächst offenbar gerade auch davon, dass es Gegenzeugnis gegen die Leugner war[26]. Wenn also der Christ den Akt des Glaubensbekenntnisses gerade als confessio bezeichnet, so scheint darin bis zur Stunde noch etwas nachzuleben von der eigentümlichen Situation, in der einst die ecclesia pressa dieses ihr Bekenntnis abzulegen hatte.

b) Ein zweiter Ansatzpunkt christlichen Sonderverständnisses ergibt sich aus der Gemeindepraxis der « Exhomologese », des Bussverfahrens. Die Idee der Beichte als einer sündentilgenden Macht hatte bereits das Spätjudentum und unter orientalischem Einfluss der Hellenismus entwickelt. « Die Gottheit ist für die, die bekennen und umkehren, leicht zu versöhnen » meint z.B. Josephus[27]. Das Christentum kann daran einfach anknüpfen. Auch die Uebersetzung confessio ergibt sich von selbst und findet sich schon bei Tertullian[28]. Gegenüber dem römischen

---

25. Vgl. O. Michel im ThW V 207 f. Siehe dazu die vorhin genannte Stelle Tertullians, Adv. Marc IV 28,4.

26. Ibid. 211. Siehe auch die verschiedenen Arbeiten von G. Bornkamm, bes. : *Ὁμολογία*, zur Geschichte eines politischen Begriffes, in : Hermes 71 (1936) 377-393. Zu beachten ist, dass auch dem Taufbekenntnis das parallel gebaute dreimalige abrenuntio voraufgeht, sodass auch hier die Antithetik gegeben ist.

27. Bell 5,415. Vgl. O. Michel , l.c. 204, 35 ff. Ueber Beichte im Hellenismus ibid. 201.

28. Interessant ist hier de paen 9,2 CChr I 336,4 ff, wo der Uebersetzungsvorgang noch deutlich sichtbar und durchaus unabgeschlossen ist : Is actus, qui magis Graeco vocabulo et exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum nostrum domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur. — Vgl ibid. 8,9 S 336,35 f : ...confessio enim satisfactionis consilium est... De pudic 6,9 CChr II 1290, 39 f : ... David Uriae caedem cum causa eius moechia

Verständnis von confessio bringt freilich auch diese positive Bewertung des Sündenbekenntnisses Neues : Der Geist der christlichen humilitas lehrt einen Vorgang positiv werten, den der Römer nur als schimpflich empfinden konnte.

c) Die dritte christliche Sonderbedeutung, « lobpreisen », ist dem Wort confessio offenbar direkt aus der Bibel, näherhin aus der Sprache der Psalmen und der Weisheitsliteratur zugeflossen. Obgleich nämlich der griechische Begriff *ὁμολογία* sehr viel umfassender und philosophisch vertiefter war als der lateinische confessio-Begriff, stellte die Anwendung von *ὁμολογία* und *ὁμολογεῖν* im Sinn von preisen, danken, bekennen, rühmen « eigentlich lexikalische Hebraismen » dar, « die sich im Sprachgebrauch der jüdischen Umwelt der LXX eingebürgert haben und dem hellenistisch-jüdischen Leser jedenfalls keine Schwierigkeiten machten[29] », sondern sogar bald im hellenistischen Raum selbst Nachahmung fanden[30]. Weil es sich dabei um die Bedeutung handelt, die gerade auch für Augustins Verständnis von confessio besonderes Gewicht gewann, muss auf den von der Bibel hier gemeinten Sinn noch kurz eingegangen werden. Der biblische Begriff des lobpreisenden Bekenntnisses entfaltet sich hauptsächlich in den Dankopferpsalmen, die damit ihrerseits an ältere orientalische Vorbilder anknüpfen[31]. Diese Dankopferpsalmen stellen sich als Einlösung eines Gelübdes dar, mit dem der Mensch sich an Gott wandte, als er (schuldig oder unschuldig) von schwerer Not heimgesucht war. Er verspricht, Gott im Falle der Errettung durch ein Gelübdeopfer und durch die Schilderung seiner Not und ihrer wunderbaren Behebung zu verherrlichen. Der Psalm stellt die Einlösung des zweiten Versprechens dar und erscheint so selbst als Teil des versprochenen Opfers. Er stellt in liedartiger Form die Schicksalswende des Geretteten dar und wird so zum Lobpreis auf Jahwe, dessen Werk diese Wende ist. War nun die vorangegangene Not ein Ergebnis eigener Schuld, so wird das Bekenntnis dieser Schuld mit zu einem Teil der Lobpreisung Jahwes, die sich im Gelübdepsalm vollzieht. Beides gehört also engstens zusammen : Das Lobpreisen und Danken geschieht durch ein Bekennen des Geschehenen und das Bekennen ist dankendes Lobpreisen ; folgerichtig werden « Bekennen » und « Lobpreisen » mit dem

---

confessione purgavit. — Die Bedeutungseinheit von « Bekennen » und « Lobpreisen » klingt schon an in De orat 14 CChr I 265,6 ff : Nos vero non attolimus tantum, sed etiam expandimus (sc. manus) et, dominica passione modula(ta), tum et orantes confitemur Christo.

29. O. Michel, l.c. 204, 18 ff.

30. l.c. 201, bes. Anm. 12 über die Beichtinschriften, die einerseits der öffentlichen Sühne dienen, andrerseits gerade durch das Bekenntnis eigenen Unrechts Lob und Dank für die göttliche Macht und Gerechtigkeit leisten wollen ; siehe auch die Ausführungen über Philo 205 f. Der gnostischen Liturgik des Corpus Hermeticum, die sachlich ganz in der Nähe solcher Vorstellungen steht, fehlt die Wortgruppe *ὁμολογεῖν-ὁμολογία* (S 203).

31. Michel 202 f, vgl. die Psalmenkommentare, zuletzt A. Weiser, Die Psalmen, Göttingen 1950, bes. S 47 u. 49-51.

gleichen Wort **jādā** (bzw. **hôdā**) ausgedrückt[32]. Noch etwas ist zu beachten : Indem sowohl der Gelübdepsalm wie auch das Gelübdeopfer als **tôdā** bezeichnet werden und überdies eine Reihe von Psalmen sich nachdrücklich gegen eine falsche Ueberbewertung des Opfers wenden[33], bahnt sich der Gedanke an, das Psalmwort selber als die eigentliche Einlösung des Gelübdes, als Kultakt und als « Opfer » zu begreifen, womit die späterhin gerade auch christlichen Denkern so teuere Idee der *λογικὴ θυσία* bereits grundsätzlich gewonnen ist[34].

Diese Gedankenwelt alttestamentlicher Frömmigkeit, die dem Hellenismus von sich aus durchaus fremd war, hat auf dem Weg über die Psalmen machtvoll ins christliche Geistesleben hineingewirkt und hier jenes Neuverständnis von *ὁμολογία* hervorgerufen, das sich dann notwendig auch auf confessio übertrug. Die Bedeutung « lobpreisen » ist für beide Wörter direkt aus den Psalmen entnommen, im Lateinischen freilich, wie gezeigt, im allgemeinen Bewusstsein nie so recht heimisch geworden, sondern hier eher ein Stück Theologensprache als christliche Volkssprache gewesen. Den Theologen freilich bot gerade das eigentümliche Doppelverständnis des Wortes Anreiz zu Besinnung und spekulativer Vertiefung, deren mögliche Tragweite etwa bei Origenes deutlich wird, wenn er einmal *εὐχαριστεῖν* und *ἐξομολογεῖσαι* als wesentlich gleichbedeutend hinstellt und so die Homologie mit dem zentralsten christlichen Kultgeschehen der Eucharistia in Zusammenhang bringt[35].

---

32. Vgl. W e i s e r , l.c. 51. Siehe auch die hebräischen Lexika.

33. O. M i c h e l 203 ; siehe bes. Ps 39,7 ff (LXX), 49,8 ff ; 50, 18 ff ; 68, 31-32. In dieser Richtung eines reinen Wortopfers bzw. einer Zuspitzung der Religion auf Hören und Befolgen des Wortes liegt ja auch Ps 118, vgl. dazu A. D e i s s l e r , Psalm 119 (118) und seine Theologie. München 1955.

34. Vgl. zu dieser bes. O. C a s e l , Die *λογικὴ θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung, in : Jahrb. f. Lit. Wiss. 4 (1924) 36 ff ; ferner J. P a s c h e r , Eucharistia (München 1947) 94 ff.

35. Orat 14,5 (GCS 3, ed Koetschau S 333,6 ff) : *εὐχαριστίας δὲ παράδειγμα ἡ τοῦ κυρίου φωνὴ λέγοντος « ἐξομολογοῦμαί σοι ... » τὸ γὰρ « ἐξομολογοῦμαι » ἴσον ἐστι τῷ « εὐχαριστῶ »*. (zitiert bei O. M i c h e l , ThW V 219 A 52). Wenn man diese theologische Fruchtbarkeit der altchristlichen Sondersprache sieht, kann man es nur bedauerlich finden, dass sie im Psalterium Pianum nun verschwunden ist. Confessio wurde durch laus (laudes), maiestas ; confiteri durch laetari, celebrare, gratias agere, laudare ersetzt, womit aber gerade die so wertvolle semantische Ambiguität verlorenging. Vgl. Chr. M o h r m a n n , Quelques observations... in : Vig Chr I (1947) 125 ff, bes. 126. M. weist darauf hin, dass der Doppelsinn von confiteri zwar nie « langue courante » wurde, wohl aber ein fester Teil der « langue biblique » war. « Or, je ne vois aucune raison pour laquelle nous nous mettrions au niveau de ces fidèles de l'ancienne église auxquels saint Augustin reproche leur manque d'érudition. » — Das Vorgehen der alten Kirche scheint mir übrigens auch lehrreich zu sein für die bes. seit H. B ö h m e r umstrittene Frage, wie man heute « Confessiones » übersetzen soll : Bekenntnisse oder Lobpreisungen. Im Grunde entspricht unser Wort « Bekenntnis » genau dem lateinischen « Confessio », es enthält die Idee der Lobpreisung so viel und so wenig wie dieses. Sollten wir nicht ebenso gut wie Augustin und die Väter der « langue courante » die « langue biblique » entgegenzuhalten und von ihr her unsere Wörter mit neuem Sinn zu erfüllen wagen ? Das Vorgehen B o h m e r s (der « Lobpreisungen » übersetzt) entspräche dem des Psalterium Pianum, während W u n d e r l e s Vorschlag, einfach « Konfessionen » zu sagen (Einführung S 35) überhaupt eine Flucht vor der

Wir fassen zusammen : Das Wort confessio, ursprünglich nur Geständnis bedeutend, hat bereits in der voraugustinischen christlichen Sondersprache dreierlei neue Bedeutungen gewonnen : Glaubensbekenntnis (besonders vor Gericht), Sündenbekenntnis (als Teil des heilbringenden Bussverfahrens), Lobpreisung. Die letztere Bedeutung ist im Anschluss an die Psalmen im abendländischen Bereich etwa von Theologen wie Hilarius und Hieronymus[36] ausgesprochen worden, doch scheint eine spekulative Vertiefung im Gegensatz zur griechischen Theologie noch zu fehlen. Gerade diese wurde aber von Augustinus geleistet, dem wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

II. — DIE VERTIEFUNG DES CHRISTLICHEN CONFESSIO-BEGRIFFS DURCH AUGUSTINUS

Wenn man vom confessio-Begriff Augustins redet, so muss zunächst betont werden, dass es bei Augustin selbstverständlich nicht nur eine theologische Verwendung von confessio-confiteri gibt, sondern dass nach wie vor auch der ganz unfachliche Gebrauch im Sinn von zugestehen, zugeben und dergleichen vorkommt. Auch bei theologischer Verwendung ist natürlich nicht immer der ganze Vollsinn des Wortes präsent, sondern es sind sehr verschiedenartige Abstufungen möglich, wie Böhmer und neuerdings Courcelle gezeigt hat[37]. Aber andrerseits hat Augustin tatsächlich in *Conf.*, X, 1-4, einen umfassenden Vollsinn festgelegt, der ihn offensichtlich bei der Abfassung des ganzen Werkes leitete und der in geringerem oder grösserem Mass auch sonst in der theologischen Verwendung des Wortes sich auswirkt. Um die Erhebung dieses Vollsinnes von confessio soll es im folgenden gehen, wobei sich vor allem zwei Hauptmotive des Verständnisses feststellen lassen, aus denen sich alles Weitere von selbst ergibt : Confessio ist ein « Tun der Wahrheit » und Confessio ist « Opfer ». Der Sinn dieser beiden Aussagen muss also nunmehr erhellt werden.

Aufgabe bedeutet. — Uebrigens scheint es, dass auch die alte Kirche zunächst vor der Uebersetzung etwas zurückschreckte, so wenn nach Cyprian, Test 3, 114 CSEL III 1 S 182,11 f die vetus Latina in Ps 29, 10 las : numquid exomologesin faciet (Vg : confitebitur) tibi pulvis. Vgl. auch die Anm. 28 genannte Stelle Tert., De paen 9,2.

36. Siehe oben 1 (Texte in Anm. 17-19). Es scheint aber, dass erst Hieronymus im Abendland dem Verständnis von confessio als « Lobpreisung » zu vollem Durchbruch verholfen hat. Bei Hilarius muss der starke griechische Einfluss in Rechnung gesetzt werden.

37. Böhmer stellt für confiteri in den Confessiones vier Bedeutungen fest : a) narrare, dicere ; b) beichten, Sünde bekennen ; c) loben ; d) Glauben bekennen (l.c. 422) ; für confessio entsprechend narratio — Sündenbekenntnis — laus, gratiarum actio — Glaubensbekenntnis (423) ; der Plural Confessiones bezeichnet überdies dreimal das Buch selbst. Sorgfältige Zusammenstellung der Texte nach Bedeutungsgruppen nun bei Courcelle 14-20. — Wertvolle Anregungen für die folgende Darstellung empfing ich von den Teilnehmern an meinen Seminarübungen über die Confessiones im Sommersemester 1955.

1. — Confessio als veritatem facere und als venire ad lucem

a) In *Conf.*, X, 1, ruft Augustinus sich zunächst selber auf, Gott « zu erkennen, wie ich erkannt bin von ihm » (1 Kor., 13, 12), also in das Erkanntsein von Gott hineinzutreten, das ja den Menschen umgreift, ob er es weiss oder nicht[38]. In einem zweiten Anlauf wird dies zu einer Aufforderung an die Kraft der Seele, in sich selbst einzutreten und sich selber zu finden[39]. Und schliesslich formuliert sich daraus nach einigen Zwischenüberlegungen das Programm : « Ich will Wahrheit schaffen in meinem Herzen vor Dir durch das Bekenntnis, durch meinen Griffel aber vor vielen Zeugen[40]. » Augustin greift mit diesem Programmsatz das unmittelbar zuvor zitierte Wort des Johannesevangeliums auf « Qui facit veritatem, venit ad lucem » (Joh., 3, 21) und legt es damit aus : Dieses vom Herrn geforderte Tun der Wahrheit, in dem der Mensch ans Licht kommt, geschieht eben in der confessio. Vergleicht man damit die entsprechende Stelle in den Tractatus in Joannem, so erhält man weiteren Aufschluss über diese Zusammenhänge. Auch hier bleibt es dabei, dass das Tun der Wahrheit in der confessio geschieht, deren Bedeutung jedoch dadurch klarer wird, dass Augustin noch die vorangehenden Worte des Herrn in die Betrachtung einbezieht « Das aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt kam und es liebten die Menschen mehr die Finsternis als das Licht, denn ihre Werke waren böse. Wer aber die Wahrheit tut, der kommt ans Licht, auf dass seine Werke offenbar werden, dass sie in Gott getan sind. » (Joh., 3, 19 ff). Der doctor gratiae erhebt demgegenüber die Frage : Wie soll man denn das verstehen, dass manche das gute Werk taten und so zum Licht, d.i. zu Christus kamen ? Hat er denn nicht alle als Sünder vorgefunden, und alle erst von der Sünde geheilt ? « Quid est hoc ? quorum enim erant opera bona ? Nonne venisti ut iustifices impios[41] ? » Es besteht offensichtlich ein scheinbarer Widerspruch zwischen der paulinischen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit, aus der Gott allein den Menschen durch seine rettende Gnade befreien kann und dieser johanneischen Aussage von Menschen, die das Licht lieben und deshalb selbst zum Licht kommen. Augustinus löst diesen Widerspruch und rettet die Universalität der Gnade mit Hilfe des

---

38. Ich zitiere die Confessiones im folgenden der Einfachheit halber nach der Ausgabe von Knöll im CSEL XXXIII 1, habe aber überall den Text von Labriolle (Paris I[5] 1950, II[3] 1947, wieder abgedruckt in der von J. Bernhart besorgten deutsch-lateinischen Ausgabe der Confessiones, München 1955) mit verglichen. — Zur vorliegenden Stelle die nächste Anm.

39. X 1 S 226 : « Cognoscam » te, cognitor meus, « cognoscam, sicut et cognitus sum. » virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas « sine macula et ruga. »

40. Ibid. 226, 12 ff.

41. Tr in Joh XII 13 CChr 36 S 128,18 f u. 128, 8 ff.

confessio-Begriffs : Die Liebe zum Licht und das Kommen zum Licht, das « Tun der Wahrheit » besteht nicht etwa in eigenen guten Werken, die der Mensch schon vor Christus und unabhängig von Christus aufzuweisen hätte, sondern besteht darin, dass der Mensch aufhört, sich selbst für gut zu halten und Gott als den allein guten anerkennt : « Viele nämlich haben ihre Sünden geliebt, viele sie bekannt ; wer aber seine Sünden bekennt und anklagt, der hält es schon mit Gott. Accusat Deus peccata tua, si et tu accusas, coniungeris Deo. Quasi duae res sunt, homo et peccator. Quod audis homo, Deus fecit ; quod audis peccator, ipse homo fecit. Dele, quod fecisti, ut Deus salvet, quod fecit. Oportet, ut oderis in te opus tuum et ames in te opus Dei ... Initium operum bonorum, confessio est operum malorum. Facis veritatem et venis ad lucem[42]. » Confessio wird damit zu einem Schlüsselbegriff der Gnadenlehre, durch den die Radikalität der Gnadenwirklichkeit gerettet wird. Was der Mensch vor Gott tut und tun kann, ist nicht das Vorlegen eigener Leistungen, sondern gerade der Verzicht auf die eigene Selbstbehauptung vor Gott, die Anerkennung von Gottes alleiniger Güte und die damit verbundene Anerkennung der Schlechtigkeit all dessen, was ohne Gott, aus der Selbstherrlichkeit des eigenen Ich heraus getan worden ist. In der confessio tritt also der Mensch, der aus Eigenem nichts aufzuweisen hat, in Urteilsgemeinschaft mit Gott (accusat Deus — et tu accusas) und ermöglicht so die Seinsgemeinschaft der Gnade. Er unterstellt sich der Wahrheit, er « macht Wahrheit » in sich selbst und kommt dadurch zum Licht.

b) Diese Ortsbestimmung des confessio-Begriffs in der Gnadenlehre macht nun auch erst den eigentümlichen Zusammenhang verständlich, den der Lobpreisungs- und der Bekenntnisgedanke bei Augustin eingegangen haben. Augustin hat diese Einheit in vielen Texten ausgesprochen, am schönsten vielleicht in dem vielzitierten Sermo 67 : « Confitemur ergo, sive laudantes Deum, sive accusantes nos ipsos... In confessione sui accusatio Dei laudatio est. Sive ergo nos accusemus sive Deum laudemus, bis Deum laudamus ... Quando Deum laudamus, tanquam eum qui sine peccato est, praedicamus : quando autem nos ipsos accusamus, ei per quem surreximus, gloriam damus.[43] » Das Bekenntnis der Sünde

---

42. Ibid. 128, 21 ff. Vgl. Conf. X, 4,5 CSEL, XXXIII 1 S 229, 20 ff : Bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua.

43. S. 67, 1, 1, 2 u. 2,4 PL 38, 433 f. Vgl. die bei C o u r c e l l e 14 A 7 angeführten Texte : En in ps 94,4 CChr 39 S 1333, 34 ff : Numquid autem et hoc non pertinet ad laudem Dei, quando confiteris peccata tua ? — In ps 105,2 CChr 40 S 1554, 19 f : ... etiam cum sua quisque confitetur peccata, cum Dei laude confiteri debet. — In ps 69,6 CChr 39 S 937,61 ff : quisquis diligit Salvatorem, confitetur se sanatum ; quisquis se confitetur sanatum, fuisse se confitetur aegrotum. — In ps 66,6 ibid 863,42 ff : Tuam iniquitatem confitere, gratiam Dei confitere ; te accusa, illum glorifica ; te reprehende, illum lauda... Wichtig ist, dass Augustinus in den Conf. sofort in I 1 die Verherrlichung Gottes aus dem sündigen Menschen aufsteigen lässt : et laudare te vult homo ... circumferens testimonium peccati sui.

erscheint hier also als Werkzeug der Lobpreisung[44]. Die innere Logik dieser Aussage ergibt sich nach dem vorhin Gesagten von selbst : Die Anerkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit bedeutet die volle Anerkenntnis der Alleinherrlichkeit Gottes ; erst indem der Mensch aufhört, sich selbst als gut (aus eigenen Kräften) hinzustellen, hört er auf, die Ehre zwischen sich und Gott zu teilen und gibt Gott allein die Ehre. Das Verständnis des Bekennens als eines Verherrlichungsaktes, ja, als des Verherrlichungsaktes des Menschen gegenüber Gott überhaupt gründet also in der oben aufgezeigten Lokalisierung des Bekenntnisbegriffes an der Wurzel der Gnadenlehre. Aus dieser Ortsbestimmung des Bekenntnisbegriffes ergibt sich mit innerer Notwendigkeit, dass die grundlegende (wenngleich nicht einzige) Form der Gottesverherrlichung für den Menschen die Anerkenntnis seiner eigenen Nichtigkeit ist. Man sieht aber daraus auch, dass es nicht angeht, die Bedeutungen « Bekennen » und « Lobpreisen » gegeneinander auszuspielen oder nebeneinander reinlich verteilen zu wollen, sondern man wird sagen müssen, confessio heisse « bekennen » und eben dadurch und darin « lobpreisen ». Die tragende Grundbedeutung ist und bleibt « bekennen », welches Wort jedoch aus der Eigenart des augustinischen Gnadenbegriffs heraus von selbst den gleichzeitigen Sinn « lobpreisen » gewinnt — beides ist hier zu unteilbarer Einheit geworden. Man darf also sagen, dass Augustinus, der um die historischen Einzelzusammenhänge der Dankopferpsalmen nicht wusste, dennoch ihre sachliche Meinung zurückgewonnen und paulinisch-christlich vertieft hat[45]. Zugleich war damit die blosse Nebenordnung der beiden Bedeutungen, wie man sie bei Hilarius, Hieronymus und Eucherius findet, in einer echten Synthese überwunden.

c) Mit dieser theologischen Straffung hängt noch ein anderer Tatbestand zusammen, der in *Conf.*, X, 1 und 2 deutlich zum Ausdruck kommt,

---

44. So treffend Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen (1930) S 35.

45. Darin sehe ich den richtigen Kern der These von J. Stiglmayr (Das Werk der augustinischen Konfessionen mit einem Opfergelübde besiegelt, Zeitschr. f. Asz. u. Mystik V [1930] 234-245 u. Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin, Scholastik VII [1932] 386-403), der die Confessiones als Ergebnis eines eigentlichen Gelübdes auffassen wollte. Ist diese These auch als eine Verkennung der augustinischen Sprachform abzulehnen (Courcelle 21 A 2), so bleibt bestehen, dass sich Augustinus in der Form und im thematischen Grundbegriff der confessio entscheidend von den Gelübdepsalmen (Dankopferpsalmen) inspirieren liess. Statt in den heidnischen Aretalogien und Beichtinschriften sollte man das Vorbild der augustinischen Confessiones lieber in diesen Psalmen suchen, die ebenfalls aus dem Bekenntnis persönlicher Schuld und Not zu universaler Gottesverherrlichung anwachsen. Wenn man schon die Confessiones mit einem vorausgehenden literarischen Genus bezeichnen will, könnte man sie so wohl an ehesten als einen grossen Dankopferpsalm benennen, wie denn auch die Durchtränkung der Confessiones mit Psalmenzitaten auffällig von der sonstigen Zitierweise des Heiligen absticht (G.-N. Knauer, l.c. 183, vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen von H. Lausberg zu Knauers Buch in der Theol. Revue 53 [1957] 16 f). Das hebt den von Courcelle 21 (im Anschluss an M. Wundt, Augustins Konfessionen, in : Zeitschr.f.ntliche Wiss. XXII [1923] 185 ff) hervorgehobenen Gedanken nicht auf, dass der Aufbau der Confessiones mit demjenigen der augustinischen Katechese eine gewisse Aehnlichkeit habe, sondern zeigt eher, dass auch die augustinische Katechese an den Psalmen orientiert war.

nämlich die Verinnerlichung des confessio-Geschehens. In beiden Kapiteln betont nämlich Augustinus, dass er als confessio im eigentlichen Sinn nur das bezeichnet, was sich inwendig und für die Menschen unhörbar zwischen Gott und seiner Seele zuträgt. Was die Menschen vernehmen können, ist eigentlich nicht die confessio selbst, sondern nur ihr äusseres Echo[46]. Und auch dieses äussere Echo ist nicht für jeden Beliebigen verständlich, sondern nur für den, der Augustinus mit jener Liebe anhört, « die alles glaubt » (1 Kor., 13, 7), d.h. für die christlichen Brüder[47]. Auch diese Verinnerlichung des Konfessionsbegriffes — die freilich gegenüber der Martyrerkirche eine beachtliche Akzentverschiebung bedeutet[48] — ist letztlich aus seiner Verankerung in der Gnadenlehre zu verstehen, die die Einbettung des Bekenntnisses in den inneren Vorgang der Begnadigung zur Folge hat.

d) Damit sind wir schliesslich noch einmal zurückgeführt auf den Anfang von *Conf.*, X, 1, wo das Bekennen als ein « Eintreten in sich selbst » geschildert wird. In der Tat schliesst die confessio als ein « Tun der Wahrheit » vor allem auch Bewegung und Fortschritt ein. Sie ist ein Zusich-selbst-Kommen und so ein Hinkommen zu dem Gott, der im Innern des Menschen thront und von dem der Mensch nur deshalb ferne ist, weil er sich selbst entfremdet ist. Confessio ist also Rückkehrbewegung zu Gott, deren Ziel es ist, sich selbst « sine macula et ruga » zu besitzen und zur völligen Ruhe in Gott zu gelangen[49]. Darin liegt aber zugleich eine bedeutsame Rückverbindung zu den ersten Kapiteln der Confessiones, die von dem Gedanken beherrscht sind, Gott in sich zu finden und sich zur Ruhe Gottes aus der unruhigen Bewegung dieser Welt heraus durchzufinden[50]. Das berühmte Motto der Confessiones « inquietum est cor nostrum, donec

---

46. X 1, 1 S 226, 13 f : volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus. Ebenso X 2,2 S 227, 11 f : confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu. — Ebenso XI, 1,1 S 280, 11 f : affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras. Alle diese Texte lassen keinen Zweifel darüber, dass die eigentliche confessio inwendig — in corde — geschieht.

47. X 3,3 u. 4 S 227 f, vgl. Courcelle 18.

48. Natürlich ist hier zunächst zu beachten, dass Augustin das Verständnis von confessio im Sinn von « Glaubens-bekenntnis » nicht in seine Synthese des confessio-Verständnisses hineinverarbeitet hat (vgl. Verheijen, Eloquentia pedisequa 81), wohl aber diese Bedeutung gesondert bestehen liess (Texte bei Courcelle 19). Es ist aber doch bezeichnend, dass der Akzent ganz auf das innerchristliche Bekenntnis rückt — in dieser Akzentverschiebung drückt sich sehr deutlich die ganz andere Lage der nachkonstantinischen Kirche gegenüber der Martyrerkirche aus.

49. X 1, 1 S 226 ; vgl. XI 1, 1 S 280, 11 ff : affectum ergo patefacimus in te confitendo tibi ..., ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te. Siehe bes. auch In Joh XII 13, 14, CChr 36 S 128 f.

50. 1 5, 5 S 4, 14 : Quis mihi dabit adquiescere in te ? quis dabit mihi ut venias in cor meum ? —Am Schluss des Abschnitts heisst es : curram post vocem hanc et adprehendam te. noli abscondere faciem tuam (vgl. X 2, 2 S 226, 17). Verwandt I 1, 1 S 1, 8 f : inquietum est cor nostrum...

requiescat in te » enthüllt sich so als eine Beschreibung des Weges der Confessio, die eben dieses Herausschreiten aus der Unruhe dieser Welt in die Ruhe Gottes hinein zum Inhalt hat. Zugleich wird damit erneut die einheitliche Bauart der Confessiones deutlich, in der alle Teile eng miteinander verstrebt sind ; das lo. Buch bringt gewiss einen Neuansatz, der aber doch nur das im ersten Buch schon Begonnene folgerichtig fortsetzt[51].

2. — Confessio als sacrificium

Dass Augustinus die confessio auch als « Opfer » bezeichnet und versteht, hat vor allem J. *Stiglmayr* hervorgehoben, der von hier aus Aufbau und Absicht des ganzen Werkes zu begreifen versuchte[52]. Tatsächlich finden sich derartige Ausdrücke bei unserem Heiligen immer wieder, die confessio ist ihm « sacrificium laudis[53] », « hostia iubilationis[54] ». Im selben Sinne ist es auch zu verstehen, wenn zur Beschreibung des Vorgangs bzw. der Wirkungen der confessio liturgische Termini herangezogen werden. So erhofft sich Augustin nach seinen eigenen Worten, dass als Frucht seines Bekennens « Loblieder und Tränen aufsteigen vor Dein Angesicht aus dem Herzen der Brüder, Deiner Weihrauchgefässe[55] », was man doch wohl als Anspielung auf die Darstellung der Einheit von irdischem Beten und himmlischer Liturgie in Apok 8,3

51. Diese Verbindung von Buch I u. X scheint mir erneut gegen W i l l i g e r zu beweisen, dass Buch X keine nachträgliche Einfügung darstellt. Für das Verständnis der Beziehungen zwischen Buch X einerseits und XI-XIII andrerseits scheint mir die Parallele bedeutsam zu sein, die zwischen X 4, 5s 229,25-230, 2 u. XI 2,2 S 281,9 ff besteht. X 4,5 : ... miserere mei ... propter nomen tuum et nequaquam deserens c o e p t a t u a consumma i n p e r f e c t a m e a . XI 2,2 : inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et inperitiam meam, p r i m o r d i a i n l u m i n a t i o n i s t u a e et r e l i q u i a s t e n e b r a r u m m e a r u m... D.h. : Sowohl X wie auch XI-XIII bekennen den g e g e n w ä r t i g e n Zustand begonnener Erleuchtung und noch verbleibender Finsternis, Buch X auf ethischem, XI-XIII auf theoretischem Gebiet. Wenn in X Augustinus darüber Rechenschaft ablegt, wie sich sein Ethos seit der grundlegenden Wende des Jahres 386 gestaltet hat, so gibt er hier darüber Rechenschaft, wieweit er in den grundlegenden Fragen gekommen ist, die nach Buch III-VII entscheidende Hindernisse auf dem Bekehrungsweg darstellten. Zugleich wird damit dem Leser Antwort gegeben auf die vorher gestellten Probleme. Aber auch Buch XI-XIII sind so nicht einfach Glaubensbekenntnis, sondern Bekenntnis über den gegenwärtigen Augustinus, die primordia inluminationis und die reliquiae tenebrarum in ihm. Zugleich wird hier der dynamische Charakter der confessio erneut deutlich, die mit der völligen Leere und Lichtlosigkeit beginnt und fortschreitet « quousque devoretur a fortitudine infirmitas » (XI 2, 2 S 281, 11 f).

52. Siehe Anm. 45.

53. Conf. VIII 1,1 S 169,5.

54. IV, 1,1 S 64,7. Weitere Belege bei C o u r c e l l e 14 A 1-7 u. 17 A 1. Hervorzuheben etwa noch V 1,1 S 89, 1 : Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae... VII 21, 27 S 168, 2 f : non habent illae paginae vultum pietatis illius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum... XI 2,3 S 281, 19 f : sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi. XII 24 S 334, 2 ff : ecce enim, deus meus, ego servus tuus, qui vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea. — Bezeichnenderweise ist nahezu in allen einschlägigen Stellen ein Psalmenzitat im Spiel.

55. X 4,5 S 229, 22 ff.

auffassen muss. Bedeutsamer noch ist die vorhergehende Aussage : Augustin erwartet auch, dass auf den Anstoss der confessiones hin « a multis tibi gratiae agantur de nobis[56] », wie er denn auch anderwärts « confessiones » und « gratiarum actiones » gleichsinnig nebeneinander stellt[57]. Hier rückt also die confessio in engste Beziehung zur « Eucharistia », die ja die eigentliche λογικὴ υσία der Kirche Gottes ist ; eine Zuordnung, die wir schon bei Origenes ausgesprochen fanden[58], wird so schöpferisch neu entdeckt. Damit erhebt sich aber zugleich auch deutlich die letzte Frage, der wir uns in dieser Untersuchung noch zu stellen haben, nämlich diese : In welchem Sinn und mit welchem Recht können die confessiones ein Opfer genannt werden ?

Klar ist zunächst, dass eine sachgerechte Beantwortung dieser Frage nicht von einem vorgefassten, allgemeinen Opferbegriff ausgehen darf sondern eben den besonderen augustinischen Opferbegriff zugrundelegen muss, wie ihn jüngst Y. de Montcheuil und J. Lécuyer feinsinnig herausgearbeitet haben[59]. Demgemäss kann z.B. nicht einfach gesagt werden, die Konfessionen verdienten die Bezeichnung « Opfer », weil sie Augustinus schwerfielen[60]. Dieser uns so geläufige Begriff des aszetischen Opfers, dessen Wesen in Ueberwindung und Uebernahme von Schwerem besteht, scheint Augustinus vielmehr fremd geblieben zu sein. Das Wesen des Opfers besteht in den Augen des Kirchenvaters in der Vereinigung des Menschen mit Gott, die sich beim sündigen Menschen freilich als Wiederversöhnung und als Rückkehrbewegung zu Gott auswirkt[61]. Das gestattet dem Heiligen einen Opferbegriff, der zugleich enger und weiter ist als der unsrige : Enger, sofern von hier aus nur das Opfer Christi ein wirkliches Opfer ist, denn er allein stand

---

56. X 4,5 S 229, 12.

57. IX 8, 17 S 210, 8 f : accipe confessiones meas et gratiarum actiones...

58. Siehe Anm. 35.

59. Y. de Montcheuil, L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie, in : Mélanges théol., Paris 1946 S 49-70 ; J. Lécuyer, Le sacrifice selon saint Augustin, in : Augustinus Magister II Paris 1954 S 905-914. Siehe auch J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954 S 188 ff.

60. Etwas in dieser Richtung liegt die Aeusserung von J. Stiglmayr, Das Werk der augustinischen Konfessionen, Zeitschr. Asz. u. Myst. V (1930) 236 : « Mit dem Wort sacrificium verbindet er gemäss dem ganzen Zusammenhang den vollen Sinn eines Opfers, ja, eines ausserordentlichen, bis dahin unerhörten Opfers, das darin besteht, dass er sein innerstes Ich vor der breiten Offentlichkeit enthüllt und ohne die geringste Schonung seiner selbst all das Böse bekennt, womit er sein früheres Lebeh befleckt hat. Muss es ihn nicht einen starken Opferakt gekostet haben, ein solches Bekenntnisbuch in die Welt hinauszuschicken ? Dass er hochherzig das natürliche Streben, vor den Mitmenschen in ehrenvollem Ruf dazustehen, überwinden musste, um ohne jede Beschönigung seiner Jugendsünden laut vor Tausenden zu beichten ? » Der Ernst der Ueberwindung soll natürlich nicht im mindesten geleugnet werden, nur drückte ihn Augustin nicht mit dem Begriff sacrificium aus.

61. Lécuyer, l.c. 906 : Le vrai sacrifice, c'est celui qui unit réellement l'homme à Dieu... Cette idée d'union à Dieu... ou, puisqu'il s'agit de l'homme pécheur, de réconciliation et de retour à Dieu, est véritablement primordiale dans la théologie augustinienne du sacrifice... Für die Belege darf auf Lécuyer verwiesen werden.

in voller Einheit mit Gott[62] und er allein hat so die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott, ihre Rückkehrbewegung zu Gott in Gang zu setzen vermocht. Ja, das Wesen seines Opfers ist eben dies, dass er, der mit Gott Vereinte, die Menschheit mit sich vereinigte und so Gott und Mensch wieder zur Einheit führte[63]. Weiter ist dieser Opferbegriff dann aber dadurch, dass er eben die ganze Rückkehrbewegung der Menschheit zu Gott in sich begreift und keine Trennung von Kult und Leben zulässt : Opfer sind demnach wir selbst, sofern wir in der Bewegung auf Gott hin sind[64]. Erinnern wir uns nun aber daran, dass nach Augustins Auffassung die confessio ein « venire ad lucem » ist, so ist die Frage nach dem Opfercharakter der confessio bereits gelöst. Das Wesen des Opfers besteht ja gerade in dem Aufbruch des Menschen zum Licht und in seiner Vereinigung mit dem Licht, sodass die Bewegung der confessio ein Teil der grossen Bewegungslinie ist, die von Christus eingeleitet und getragen, das Selbstopfer der Menschheit und die allein wahre Gottesverehrung darstellt : die Rückkehr aus der Entfremdung in die Einheit mit Gott.

Damit dürfte aber nun auch endgültig deutlich sein, in welchem Mass Augustinus den überkommenen confessio-Begriff vertieft und geläutert hat. Indem er die confessio in das Gefüge der Gnadenlehre einbaute, ermöglichte er eine christlich erfüllte Rückkehr zu der Idee der Psalmen, dass « auch die Sünden[65] » im Bekenntnis zum Lobpreis Gottes werden. Zugleich gestattete ihm sein Opferbegriff, die ebenfalls von den Psalmen dargebotene Idee des Bekenntnisopfers in die Einheit des christlichen Kultbegriffs einzufügen und darin fruchtbar werden zu lassen. Es braucht nicht nochmals darauf hingewiesen zu werden, dass dieser Vollbegriff von confessio keineswegs immer bei Augustinus in seiner vollen Leuchtkraft gegenwärtig ist ; überdies ist es Augustin nicht gelungen, die « confessio fidei » mit in diese Synthese hineinzunehmen[66]. Dennoch

---

62. L é c u y e r 906, R a t z i n g e r , l.c. 206.

63. L é c u y e r 908 : Ainsi le sacrifice du Christ inclut dans son offrande... non seulement l'Humanité sainte de Jésus, mais tous ceux qui, avec lui, sont déjà retournés au Père... S 909 : ...le sacrifice du Christ... c'est bien le retour à Dieu par le Christ et dans le Christ de toute l'humanité rachetée.

64. L é c u y e r 911 : ...le vrai sacrifice c'est nous-mêmes, puisque c'est nous-mêmes que nous offrons ou donnons à Dieu dans le don de notre charité.

65. Zu dem berühmten « Etiam peccata », das sachlich im hier entfalteten confessio-Begriff Augustins eingeschlossen ist, vgl. M. J o u r j o n , Minuties augustiniennes, in : Vig chr 9 (1955) 249-51 u. Addendum 10 (1956) 64 mit Hinweis auf H.I. M a r r o u , Saint Augustin et l'augustinisme (coll. « Maîtres spirituels », ed. du Seuil 1955) S 142 f.

66. Confessio bedeutet zwar in den Confessiones mitunter auch Glaubensbekenntnis — darin ist C o u r c e l l e 19 gegen V e r h e i j e n (l.c.81) rechtzugeben ; aber die « Confessiones » selbst sind als solche kein Glaubensbekenntnis, auch nicht in XI-XIII — darin muss Verheijen gegen Courcelle rechtbehalten. Sondern der das Werk als ganzes tragende und bestimmende confessio-Begriff des Heiligen ist in X 1-4 umschrieben und umfasst das Glaubensbekenntnis nicht, wie im Vorstehenden wohl deutlich geworden sein dürfte.

dürfte hier eine Mitte deutlich geworden sein, die auch noch in die entlegenen Winkel des augustinischen Wortgebrauchs von confessio ihr Licht dringen lässt.

Joseph Ratzinger,
Freising.

Divergences au sujet du *Speculum* pseudo-augustinien

Autant que le permettait la sécheresse d'un exposé condensé à l'excès, nous nous sommes efforcé au Congrès Augustinien de 1954 d'attirer l'attention sur l'origine et la signification très particulière du *Speculum* publié par F. Weihrich au tome XII du *Corpus* de Vienne. Il s'agit d'un ouvrage qui sans nul doute a figuré dans la bibliothèque de saint Augustin, qui a été retrouvé au milieu de ses œuvres posthumes et dont une tradition qui remonte à son propre secrétaire, Possidius, lui attribue expressément la rédaction. Pour s'inscrire à l'encontre d'attestations aussi bien établies, il faut avoir évidemment des arguments très graves, dont nous avons énuméré les plus suggestifs dans notre étude publiée dans *Augustinus Magister*, I (p. 187-192). Ces raisons n'ont pu convaincre Dom Capelle qui vient récemment dans la *Revue des Études Augustiniennes*, II, 1956 (p. 423-433), de réexaminer la question au cours d'une étude aussi attentive que courtoise et tout empreinte de sérénité bénédictine. Si nous venons ici rouvrir le débat, qu'il veuille bien se persuader que ce n'est pas dans un esprit de *pertinacia*, mais parce qu'il s'agit d'un passionnant problème de critique patristique et aussi parce que le sens même de la doctrine et de la spiritualité de saint Augustin risque de se trouver compromis et faussé : *magis amicus Augustinus*.

On nous excusera de ne pas nous attarder à discuter les « rencontres verbales » que Dom Capelle a minutieusement soulignées dans la préface du *Speculum*[1]. Je ne vois pas en quoi des expressions aussi communes que : *adgredi opus, colligere, intelligere, aedificare homines, exercere ingenia*, pourraient favoriser une identification quelconque. Des locutions comme : *canonica auctoritas, sacramentorum mysteria, (praecepta) velata, figuratis*

1. *Rev. des Etudes augustiniennes*, 1956, p. 426-430. Il serait encore plus instructif de procéder à la contre-épreuve, c'est-à-dire de faire le relevé des mots et concepts augustiniens qui ne figurent pas dans cette préface : *amor, dilectio, caritas, frui, ad fruendum, gratia Dei, divina misericordia*, etc.

propria miscere (« mêler l'allégorie à la réalité ») appartiennent à la langue de l'exégèse ; on les retrouverait sans peine aussi bien chez Tyconius que dans l'Ambrosiaster, aussi bien chez saint Jérôme que chez Pélage. *Azyma, sabbatum, pascha, neomeniae* sont des mots techniques qui ne prouvent rien[2]. *Justificationes* vient en droite ligne des épîtres de saint Paul (*Rom.* v, 18) et l'interprétation symbolique du *speculum* est tirée de l'épître de saint Jacques, 1, 23-25. Rien de plus fréquent chez les moralistes chrétiens que cette allusion à l'homme qui, « ayant regardé son visage dans le miroir, oublie aussitôt quel il était[3]. »

Ce ne sont pas les « rencontres verbales » insignifiantes et accidentelles qui peuvent nous éclairer : ce serait plutôt l'expression stylistique et littéraire ; ce serait surtout « le climat doctrinal ». Dom Capelle n'a pas cru devoir analyser la présentation littéraire d'un prologue dont il se contente d'admirer la charpente et la fermeté de style. Pour nous, nous y relèverons, à défaut de qualités plus caractéristiques, un grand souci d'exactitude, le désir de définir et de préciser le but poursuivi, de la sobriété, de la clarté et de l'application. Mais à aucun moment ne passe la moindre émotion, la moindre ferveur. Conçoit-on, dans un passage aussi solennel que dans la préface d'un traité de discipline chrétienne, un développement de saint Augustin que ne ferait pas vibrer le moindre frémissement, sans un seul accent de prière ou de plainte ; un texte froid, sentencieux, didactique, un texte où les rares paroles de l'Écriture qui soient citées sont réduites au rôle de paradigmes et ne constituent jamais un appel ni un cri d'adoration[4] ; des pages où les formules les plus célèbres de saint Paul ne seraient pas invoquées comme dans tous les autres traités ou lettres d'Augustin pour servir de garants à sa pensée et fournir l'expression idéale de sa foi ?

Attentif surtout à la Préface du Livre et désireux d'en faire valoir au prix d'une exégèse assez accommodante « les attaches augustiniennes » de pensée et de style, Dom Capelle n'a pas jugé utile d'étendre son enquête et d'étudier dans son ensemble l'esprit de cette curieuse anthologie de l'Écritude Sainte.

Il aurait pu cependant et sans beaucoup de peine faire d'étonnantes constatations. Rien n'est plus tendancieux au fond que cette compilation entreprise dans le seul but de mettre à la portée de tous l'enseignement moral de la Bible, mais tout imprégnée de mentalité pélagienne. Rien de moins objectif que le choix des textes, de plus révélateur que certaines coupures. Nous avons donné dans l'*Augustinus Magister* (p. 188-190), des

---

2. Cf. (pseudo)-Jérôme, *Ep.* 169, *De sollemnitatibus et sabbatis.* PÉLAGE, *De Diuitiis*, 9 (Edit. Caspari, p. 38).

3. PÉLAGE, *Lettre à Démétriade*, 23 (P.L., XXX, 37C) : « Optime uteris lectione diuina, si eam tibi adhibeas *speculi uicem*, ut ibi velut ad imaginem suam anima respiciat et vel foeda quaeque corrigat vel pulchra plus ornet. »

4. *Speculum*, éd. Weihrich, CSEL, XII, p. 4.

exemples caractéristiques du parti-pris qui a présidé au choix ou au rejet des passages puisés dans le texte inspiré : croit-on que ce soit par le seul fait du hasard ou par souci de la brièveté que, dès la première page, en reproduisant d'après le chapitre xx de l'Exode le texte du Décalogue, l'auteur ait passé sous silence la menace qui fait peser jusqu'à la troisième et quatrième génération la punition de Yaveh sur ceux qui le haïssent[5] ?

Le texte de synthèse constitué avec les fragments des Psaumes a fort belle allure : c'est un cantique d'action de grâces, un hymne magnifique à la gloire de l'Éternel ; mais c'est aussi le chant d'allégresse, de reconnaissance et de fierté de l'homme juste, du *beatus vir*, qui a conscience dans la droiture de son âme de n'avoir jamais participé aux conseils des méchants[6]... C'est la prière parfaite du pélagien, sûr de son innocence et pleinement confiant dans la réalisation des promesses divines[7]. Mais que deviennent, au milieu de ce « sacrifice de louanges », les accents d'humilité, de détresse et de repentir qui, par la bouche de David, peignent le désarroi et l'infinie tristesse du pécheur ? Saint Augustin moribond, avait fait tendre devant lui, sur son lit d'agonie, le texte des Psaumes de la pénitence ; peut-on supposer qu'il ait jamais songé à constituer ce cantique d'orgueil et de confiance que nous lisons dans le *Speculum ?* Ce n'est pas en tout cas l'impression qui se dégage des *Ennarrationes*.

Nous avons signalé les particularités que révèle la présentation de textes empruntés au Nouveau Testament. Lorsqu'on sait à quel point saint Augustin s'était nourri de la doctrine des Épîtres et combien sa pensée s'était imprégnée de substance paulinienne, lorsqu'on se rappelle ces textes capitaux sur la grâce, sur le péché qui est entré au monde par un seul homme, sur la loi, occasion de mort, et sur la lutte de l'esprit et du corps, toutes ces citations inoubliables et décisives que saint Augustin ne cesse de brandir, qui scandent tous ses écrits et constituent en quelque sorte les soubassements massifs de sa piété et de sa foi, comment ne pas s'étonner de ne pas les revoir ici ? L'auteur du *Speculum* a délibérément taillé dans le texte des Épîtres ; il a intentionnellement omis de copier tout ce qui contredisait sa notion de la nature humaine, tout ce qui affirmait avec trop d'insistance la faiblesse et l'infériorité de l'homme, la nécessité de la grâce, les conséquences de la chute originelle, les conflits de la chair et de l'esprit. Les mutilations imposées au texte de l'Épître aux Romains sont significatives à cet égard. Jamais Augustin n'aurait consenti à omettre dans sa totalité ce chapitre vii dont il avait fait dans le *De Spiritu et Littera* un si éloquent et poignant commentaire : « Captif de la loi du péché, qui est dans mes membres — malheureux que je suis ! — qui me délivrera de ce corps de mort ? »

---

5. *Speculum*, p. 6, l. 9.
6. *Spec.*, p. 29-48.
7. Cf. p. 40-41, Psaume 118 : « A lege tua non declinaui. »

Le compilateur, qui a censuré plus de deux pages mettant en relief les rébellions de la chair, ne revient à son texte que pour tracer ces mots qui, ainsi détachés, prennent le sens d'un vrai cri de joie : « Ainsi donc mes frères, nous ne sommes pas redevables à la chair pour vivre selon la chair[8]... Nous sommes héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ ! » (VIII,. 12-17). « Tout l'éclectique travail du *Speculum* est à l'avenant », paraît-il Il faut, croyons-nous, beaucoup de subtilité et d'indulgence pour trouver en de tels arrangements quelque chose qui réponde au « dessein concret » qu'aurait eu Augustin en composant son miroir.

Plus on scrute avec attention les versets du *Speculum*, à mesure que l'on confronte les passages choisis avec le contexte dont ils sont issus, avec le sens didactique ou édifiant que saint Augustin leur a toujours prêté quand il lui est arrivé de les citer dans ses œuvres ou dans ses sermons, mieux on se convainc que ce livre n'est pas et ne peut pas être dans l'esprit de saint Augustin[9].

Dans quelles dispositions convient-il au chrétien de mener l'étude des livres saints ? Saint Augustin nous l'a dit lui-même dans le *De Doctrina Christiana*, I, 35, 39-40, quand il nous a montré que « la plénitude et l'accomplissement de la loi et de toutes les Écritures » ne pouvait être que la charité[10], quand dans le *de perfectione Justitiae hominis*, XV, donnant la formule essentielle de sa théologie morale, il précise à nouveau que le principe suprême en est cette même charité, dont l'absence ou l'insuffisance constituent le péché[11] ; quand dans la Lettre à Maximus, *Ep.* 171, il insiste tellement sur les sentiments de crainte, d'humilité, d'acceptation et de soumission avec lesquels nous devons aborder la lecture de ces textes augustes :

---

8. *Debitores sumus non carni, ut secundum carnem uiuamus.* « Ce dernier mot justifiait l'insertion. » D. Capelle, article cité p. 432. (Je ne comprends pas.)

9. Remarquer, p. 230, la suppression des *quatre* premiers chapitres de l'Epître aux Ephésiens, en particulier des versets I, 9-12 et II, 8-9, si importants aux yeux de saint Augustin. Dans la 1re Epître de saint Jean, coupure des versets 9-10 du ch. IV sur l'amour de Dieu : « Et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés et nous a envoyé son Fils. » Des textes de ce genre auraient ruiné toute argumentation de tendance pélagienne ou semi-pélagienne.

10. *De doctrina christiana*, I, 39 (Biblioth. augustin, t. XI, p. 231) : l*(intelligatur) legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio.*

11. *De perfect. justitiae hominis*, VI, 15 (CSEL, XLII, 13) : « *peccatum est autem, cum uel non est caritas... uel minor est quam debet.* » La charité se réalise par l'accomplissement des deux « préceptes généraux » : *non concupisces, diliges.* Pélage, pour sa part, faisant abstraction de tout élément mystique ou affectif, déclare : *Justitia ergo non est aliud quam non peccare* (*Virgin.*, 5. P.L. XXX, 166). Cf. *Vita christiana*, 9 (P.L., XL, 2038) la *dilectio* consiste dans l'exécution de la Loi divine : « Deum diligit qui suis in omnibus mandatis obtemperat ; Deum diligit qui leges eius et praecepta custodit ; Deum diligit qui, ut ille sanctus est, et ipse se sanctificat... Ille Deum diligit qui non aliud quam quod Deus amare videtur, operatur. » C'est exactement la doctrine pragmatiste du *Speculum*.

> Commence par une *crainte religieuse* à conformer ta vie et tes mœurs aux préceptes de Dieu, que nous avons reçus de lui pour bien faire ; c'est le commencement de la sagesse, la crainte du Seigneur, lorsque *l'orgueil de l'homme* se brise et se dissipe. Puis, familiarisé et adouci par la piété, tu ne disputeras pas dans un esprit agressif contre les choses qui échappent encore à ta compréhension et que les ignorants trouvent absurdes ou contradictoires dans les Saintes Écritures ; ne place pas ton idée personnelle au-dessus des idées des livres divins, mais cède et, plein de douceur remets-en l'intelligence à plus tard, au lieu d'en accuser avec violence le caractère mystérieux. En troisième lieu, lorsque *la faiblesse humaine* aura commencé à ouvrir la connaissance de toi-même et que tu sauras en quel lieu tu es tombé, *quelles chaînes de punition et de mort* tu traînes avec toi du fait de la descendance d'Adam, et à quelle distance tu erres éloigné du Seigneur, quand tu verras bien « l'autre loi qui combat dans tes membres contre la loi de ta raison et qui t'emmène prisonnier sous la loi du péché qui est dans tes membres », puisses-tu crier : « Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? » Afin que dans ton affliction te console, en t'apportant promesse de délivrance, *la grâce de Dieu* par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Quatrièmement, mets ton désir à accomplir la justice avec encore plus d'empressement et de zèle que les hommes de débauche n'en mettent à la poursuite des voluptés charnelles... Mais, en ce quatrième point, penche-toi incessamment *sur la prière*,... afin que ce ne soit plus une peine, mais un attrait que de s'abstenir, en lui résistant et en s'y opposant, de tout plaisir qui serait la perte de soi-même ou d'autrui. Et pour que cela soit accordé facilement de la part de Dieu, alors s'ajoute le cinquième point, apportant conseil au sujet de la miséricorde, pour que dans la mesure de ton pouvoir tu aides l'indigent, toi qui, *en ce qui n'est pas encore de ton pouvoir*, désires recevoir l'*aide du Tout-Puissant*[12].

Écoutons maintenant l'auteur du *Speculum*. Dans un but d'utilité pratique, il s'est efforcé de concentrer en un seul ouvrage comme en un seul miroir les obligations et les interdictions inscrites dans les deux Testaments, « pour que le lecteur déjà converti et disposé à obéir à Dieu (*qui iam credens oboedire Deo voluerit*)[13] puisse se regarder et observer, d'une part, tout le progrès qu'il a fait dans la morale et les œuvres et, d'autre part, ce qui lui manque encore. Ainsi peut-il rendre grâce de ce qu'il possède et se mettre en état d'agir (*satis agere*) pour posséder ce qu'il n'a pas encore, déployant pour cela le zèle et les prières d'une piété fondée sur la foi[14] ». Cette froide remarque suffit-elle pour qu'il soit permis d'y reconnaître « une pensée typiquement augustinienne ? »

« Il convient plutôt, précise encore notre auteur dans l'introduction aux Proverbes de Salomon, de mettre dans ce Miroir des textes où pourront

---

12. Augustin, *Ep.* 171 *A*, *ad Maximum* (CSEL, XLIV, 3, p. 633, éd. Goldbacher).

13. Il n'est pas précisé que cette volonté sera inspirée ou soutenue par la grâce. On connaît pourtant l'insistance déployée par saint Augustin pour affirmer l'absolue nécessité d'une aide surnaturelle aussi bien pour la volonté bonne que pour l'action.

14. *Curam precesque fidelis pietatis adhibere* (p. 5).

se regarder ceux qui sont déjà convaincus qu'il faut vivre d'une manière bonne et louable, mais qui, pour le faire, cherchent ce qu'ils ont le devoir de désirer ou d'observer. » (P. 49-50.) Et c'est tout.

Nous n'entendons pas déprécier le dessein de l'auteur du *Speculum :* il a obéi à une intention généreuse, à un souci évident de dignité, de moralité, d'obéissance à la loi divine. Mais il faut bien noter que ces sentiments d'obéissance et de devoir dont il est imbu ne sont jamais explicitement soutenus par un recours à la grâce ; que cette moralité religieuse se situe exclusivement dans le cadre des prescriptions et des interdictions et jamais sur le champ de l'amour et de la charité[15].

Mieux : quand il veut donner un exemple de précepte positif (p. 3, l. 11) il cite le IV^e^ commandement : *Honora patrem.* Sur un pareil thème, Augustin n'aurait pas manqué de citer : « Tu aimeras Dieu par dessus toute chose, tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

Ce sont donc ces textes austères, parfois très beaux, mais détachés de toute inspiration surnaturelle, de toute charité vivifiante, que l'on voudrait faire passer pour le dernier message de saint Augustin, pour son testament spirituel ! Il aurait consacré les dernières veilles de son existence terrestre à la tâche ingrate de copier des paroles sacrées auxquelles il aurait implicitement retiré tout ce qui en fait l'âme et la valeur suprême, comme si son ambition dernière eut été, en tout et pour tout, de nous laisser en possession d'un code. Sans doute, « recueillir comme dans un miroir tous les préceptes de morale que nous livrent les Écritures, *ut facile inspici possint,* laisse intact le problème de leurs implications spirituelles et de leurs rapports avec les grands dogmes du salut[16]. » Nous ne voudrions pas passionner la discussion ; mais est-il un connaisseur de saint Augustin qui puisse admettre qu'à aucun moment de sa vie et surtout aux dernières heures de sa carrière sacerdotale, il ait pu faire abstraction de ce qu'on appelle « les implications spirituelles », c'est-à-dire de la grâce et de la vie divine ? Nous ne croyons pas qu'il soit tombé si bas ; il est impossible moralement que le *Speculum* soit issu de sa pensée ; et d'autre part, malade comme il était, âgé au moins de 74 ans, au milieu des épreuves de l'invasion vandale, dépourvu de collaborateurs qualifiés, comment aurait-il pu matériellement trouver le calme et les loisirs de confectionner un ouvrage aussi important et aussi savamment établi ? Car toutes les réserves que nous avons exprimées concernant les intentions morales et théologiques de l'auteur du *Speculum* ne diminuent pas la valeur objective du travail qu'il a réalisé. Il aurait fallu que saint Augustin possédât le texte

---

15. Une *seule* exception dans la notice relative au Cantique des Cantiques (p. 74) : « Quantum sit divina illa et diuinitus inspirata *caritas* adpetenda quantique pendenda. » Encore cette « charité » s'incarne-t-elle dans l'héroïsme des martyrs (p. 75), c'est-à-dire dans un acte concret plus que dans un sentiment de l'âme.

16. *Rev. des Etudes augustiniennes,* art. cité, p. 432.

complet de la Bible de saint Jérôme, même en ce qui concerne les Psaumes, alors que l'on sait très bien que pour le psautier il s'est constamment référé à un texte qui n'a rien à voir avec la version hébraïque de Jérôme — qu'il se plaint d'ailleurs dans une de ses lettres de ne pas avoir en sa possession[17]. Il aurait eu recours, pour les quarante pages tirées des Livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique à un texte qui n'est pas celui dont il se servait habituellement[18]. Il se serait imposé la tâche assez superflue de compter une à une les lignes du prototype. Un pareil travail suppose des méthodes et une culture philologique qui sont absolument étrangères aux habitudes de saint Augustin : le *Speculum* a pour base exclusive le texte hiéronymien des Livres saints reproduit dans des conditions pour ainsi dire inégalées de fidélité ; les extraits ont été copiés, dans un ordre qui n'est pas celui de la bible augustinienne[19], les uns à la suite des autres, sur un seul et unique exemplaire d'une indiscutable qualité. Tout cela requiert une documentation, une organisation de spécialistes et, pour ainsi dire une école biblique qui ne pouvait exister à Hippone. A Rome, au contraire, ou du moins en Italie, des érudits dont plusieurs tels que Julien d'Eclane ou Anianus de Céleda avaient été instruits par Pélage au respect de l'Écriture Sainte, reconnaissaient sans difficulté la supériorité de la version hiéronymienne[20]. C'est de ce groupe qu'est sorti l'auteur anonyme d'un livre qui, par des détours imprévus et inconnus de nous, devait finalement échouer dans la bibliothèque de saint Augustin.

Ainsi à notre avis, il n'est pas possible que le nom de saint Augustin reste attaché désormais au titre du *Speculum* ; il n'y a rien ni dans la préface ni dans le contenu du livre qui engage à quelque titre que ce soit le talent, la doctrine ou la pensée de saint Augustin[21]. Mais cela ne veut

---

17. *Ep.*, 261, *ad Audacem*, citée par Weihrich, p. XXII

18. Dom de Bruyne, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II, Roma, 1931 p. 600-601 : « Saint Augustin reviseur de la Bible ». D. de Bruyne conclut (p. 602) : « Il n'est pas croyable qu'à la fin de sa vie, il (Augustin) oublie ses principes, abandonne ses corrections, retourne à un texte moins bon, moins intelligible, rempli de doublets. Augustin n'est pas un *canis reuersus ad uomitum*. Il y aurait cruauté à démontrer une chose évidente. »

19. D'après le canon d'Augustin, *De doctrina christiana*, II, 13 (*Biblioth. august.*, XI, 255), les écrits authentiques de Salomon font corps avec la Sagesse et l'Ecclesiastique attribués à Jesus Sirach ; dans le *Speculum*, ces deux ouvrages (avec le Livre de Tobie) sont rejetés *après* les prophètes et à la fin de l'A. T.

20. Cf. D. G. Morin, *Rev. Bénédictine*, 1913, p. 22-24.

21. Dans son dernier ouvrage, *De dono perseuerantiae* (P.L. XLV), Augustin continue d'ignorer ou de négliger le texte de la Vulgate :

P.L., XLV, 999 et 1031 *De dono persev.*, 9 et 62 : « Ne nos *inferas in temptationem.* » (*Spec.*, p. 159 ; l. 2 : « et ne *inducas nos* »).

P.L., XLV, 1000, *ibid.* 12 (*Ps.* 139,9) : « Ne *tradas* me, Domine, *a desiderio meo peccatori.* » (*Spec.*, p. 45, l. 19 : « Ne *des.* Domine, *desideria impii* »).

P.L., XLV, 1001, *ibid.* 12 (Math., 26, 41) : Vigilate... ne *ueniatis* in temptationem. (*Spec.*, p. 173 : « ut non *intretis* »).

P.L., XLV, 1022, *ibid.* 46 (Jerem., 17, 5) : « Maledictus *omnis* qui *spem* habet in homine. » (*Spec.*, p. 101, l. 13 : « Maledictus *homo*, qui *confidit* in homine »).

pas dire que le *Speculum*, découronné d'un patronage illustre, ne soit pas digne d'intérêt et doive aller rejoindre dans la médiocrité et dans l'oubli le groupe immense et fastidieux des apocryphes augustiniens. Le *Speculum*, sur lequel nous nous réjouissons d'avoir à nouveau attiré l'attention, est un des plus intéressants spécimens de la littérature biblique du Ve siècle.

Dans son esprit même, il fournit un document très représentatif de la mentalité pélagienne tendue essentiellement vers le respect de la loi divine. Tous les textes majeurs de la piété et de la spiritualité pélagiennes s'y retrouvent : texte de l'Ecclésiastique proclamant l'autonomie et la responsabilité de l'homme : XV, 14 : « Dieu au commencement a créé l'homme et l'a laissé dans la main de son conseil[22]... » Toute l'inutilité des sacrifices et des aumônes faites par les riches au détriment de la substance des pauvres[23], description de l'évangile de saint Matthieu montrant au jour du jugement le Christ accordant la rétribution des bonnes œuvres et vouant à la malédiction ceux qui ne l'ont ni nourri, ni vêtu, ni soigné[24] ; tous ces textes, qui sont le fond scripturaire commun des exhortations de Pélage dans la *Vita Christiana*, le *de Divitiis* et la Lettre à Démétriade, figurent en bonne place dans le *Speculum*[25].

D'autre part, au point de vue matériel, ce livre nous apporte la reproduction d'une des plus anciennes et des plus pures éditions de la Vulgate, un texte dont la fidélité ne peut se comparer qu'à celle de l'*Amiatinus*[26]. Jusqu'à ce jour, il était généralement admis que la réunion en un seul *corpus* des traductions partielles de Jérôme n'avait pu être réalisée qu'au VIe siècle ; il est désormais évident que ce travail a été effectué bien avant que les copistes irlandais ou les scribes de Cassiodore ou d'Eugippius se fussent mis au travail, dès le début du Ve siècle, avant 430. Les passages extraits des livres prophétiques se réfèrent à un modèle où la distinction des *cola* et *commata* avait été scrupuleusement observée. On ne peut s'arrêter à l'hypothèse qui prétend que le texte de la Vulgate a été *transfusé* à une date ultérieure dans une primitive copie de l'Itala[27]. C'est là une conjoncture désespérée qui a été lancée à une époque où, le témoignage de Possidius semblant irrécusable, il fallait à tout prix expliquer la présence dans une œuvre augustinienne d'une traduction dont on sait que

---

P.L., XLV, 1034. *Ibid.*, 68 (Prov. II, 5-6) : « Dominus... a cuius *facie* est scientia et *intellectus* » (*Spec.*, p. 51, l. 4 : « et *ex ore* eius scientia et *prudentia* »).

P.L., XLV, 1514, *Opus imperfectum*, VI, c. 8 et 11, Galat., V, 17 : « ut non ea *quae* uultis, faciatis : (*Spec.*, p. 229, l. 14 : « ut non *quaecumque* uultis, illa faciatis »). Dans le *Frag. Souter* II (*Proceedings of the British Academy*, 1905-1906, t. II, p. 437), Pélage repousse catégoriquement l'ancienne leçon, toujours suivie, parAugustin.

22. *Speculum*, p. 132.

23. *Speculum*, p. 148.

24. *Ibid.*, p. 172-173.

25. Cf. PÉLAGE, *Démétriade*, 2 (P.L., XXX, 17) : libre arbitre ; *Vita christiana*, 3 et 12 ; *De divitis*, 17 (éd. Caspari, p. 54), *Ep. ad Celantian*, 31 (apud Jérôme, *Ep.* 148).

26. Cf. Weihrich, p. XX-XXII.

27. Cf. Weihrich, p. XVI-XVII.

saint Augustin se refusait à la faire prévaloir sur la version inspirée des Septante. L'édition de saint Jérôme, qu'il ne possédait pas dans sa totalité n'était pour lui qu'un instrument de travail ; il n'en reconnaissait pas la valeur canonique. Si, dans un ouvrage entièrement constitué de passages empruntés à l'ancienne Bible, un interpolateur avait à une époque quelconque substitué la version de saint Jérôme, il est difficile de comprendre pourquoi le « réviseur » a préféré à la traduction grecque de l'Ecclésiastique familière à saint Augustin, une version plus archaïque et plus médiocre que rien ne recommandait[28]. Une transcription d'une telle étendue aurait inévitablement laissé des traces de la version ancienne ; or, ces traces n'existent pas ; on n'a jamais pu apporter la démonstration ni même un commencement de preuve d'une telle opération[29]. Force est de constater qu'aucun des manuscrits actuels ou des modèles présumés du *Speculum* n'a gardé de vestiges d'un état antérieur non-hiéronymien : tous nos *codices* groupés en deux familles MPCR (du VIII^e^ au XIII^e^ s.) et *Sangallensis* (du X^e^ s.) reproduisent presque sans défaillance un texte d'une qualité exemplaire, qui s'apparente aussi étroitement que possible à celui de l'Amiatinus[30].

Mais l'Amiatinus a été confectionné aux alentours de 695 ; les diverses copies du *Speculum*, si étroitement unies entre elles et que ne grève, quoique l'on ait pu en dire, aucun soupçon valable de contamination extrinsèque, nous font entrevoir un exemplaire complet de la Bible qui remonte au premier quart du V^e^ siècle, à une date où peut-être saint Jérôme était encore vivant et qui a pu être établi dès que ses correspondants et ses admirateurs se sont trouvés en possession de la totalité de

---

28. Cf. D. DE BRUYNE, dans *Miscellanea Agost.*, t. II, p. 600-601 : « Ce texte latin est mauvais... Il a une foule de doublets... Toutes ces erreurs, tous ces doublets se retrouvent dans le *Speculum*. Ce texte ne peut être celui d'Augustin. »

29. Les arguments avancés par Weihrich, p. XVIII-XIX ne sont pas probants. La citation de Jean, *Ep.* I, 3, 16, faite d'après un schéma traditionnel (*Sicut Christus... sic et nos*) n'empêche pas le texte d'être fourni dans sa teneur exacte dans le corps même de l'Epître (p. 279, c. 12) : *quoniam ille... et nos debemus*. Toutes les citations contenues dans les notices d'introduction ont été faites de mémoire sans que l'auteur se réfère au texte écrit. P. 199, la réduction à *trois* des interdictions apostoliques montre que dans *Act. Apost.*, XV, 2 on considérait : *et suffocatis et sanguine* comme ne constituant qu'un seul précepte alimentaire. La leçon CS (p. 198, l. 17) est d'ailleurs : *sanguine suffocato*.

30. Divers indices révèlent toutefois qu'entre l'*Amiatinus* et le *Speculum* il y a un point de départ différent :

1° *Tous* les ms. du *Spec.*, citant *Deuteron.*, IV, 17 (Weihrich, p. 17, l. 18-19) ont omis : *vel auium sub caelo uolautium atque reptilium quae mouentur in terra*. Cette lacune ne se rencontre pas dans l'*Amiatinus*.

2° Le texte *Spec.* du Cant. des Cantiques (W. p. 74, l. 20) porte : *Adiuro uos filiae Hierusalem per capreas ceruosque camporum ne suscitetis neque euigilare faciatis* ; *Amiatinus* omet l'incidente : *per capreas... camporum* et donne : *ne suscitetis* ET *euigilare faciatis* ;

3° *Cantic.*, VIII, 7 : *quasi nihil despicient eam* M P C [*eum* R S *Amiat.*] ;

4° Le *Sangallensis* présente, *Jérémie*, IV, 1-2-22 (Weihrich, p. 95-96) une interpolation assez grave qui n'est pas dans *Amiatinus* (communication de Dom R. Weber).

ses traductions[31]. « C'est quelque chose », écrivait en 1892, Samuel Berger, à propos de la Bible du pape Hilarus, « d'avoir trouvé la trace d'une Bible complète écrite cent ans avant Cassiodore et d'avoir pu la reconstituer sans trop de chances d'erreur[32] ». Le *Speculum* nous donne bien davantage. Il s'élève comme un arc triomphal parmi les *monumenta* les plus insignes qui se dressent tout au long de la voie glorieuse qu'a parcourue au cours des siècles notre Bible latine. S'il n'apporte rien à notre connaissance de saint Augustin, il ajoute indirectement beaucoup à celle que nous avons de saint Jérôme ou plutôt de son œuvre. Le *Speculum* a sa place marquée dans la plus antique histoire de la Vulgate aux origines de sa diffusion dans l'univers chrétien.

G. DE PLINVAL.
Fribourg.

31. Une interpolation de M.P.C.R. sur Isaïe, II, 5 (Weihrich, p. XXVII et 88), évitée dans *Sangallensis*, indiquerait que la confection du *Speculum* est en tout cas postérieure à la publication du Commentaire de saint Jérome sur Jérémie (415). Le livre a dû être apporté en Afrique en 419 par Alypius au retour de son voyage à Rome auprès du pape Boniface.

32. Samuel BERGER, *Bulletin critique*, 1892, t. XIII, p. 151.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1954 *(fin)*

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

601. *Travaux scandinaves sur saint Augustin*, par Fançois-Raymond Refoulé, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 1129-1137.

602. *Les études contemporaines sur saint Augustin en Pologne*, par Waclaw Eborowicz, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 1139-1153.

603. *Augustinus in deutscher Sprache*, par J. Bauer, dans *Bibel und Liturgie*, XXI, 1954, 334-335.
Petit répertoire d'œuvres d'Augustin récemment traduites en allemand.

II. — TEXTES

604. *Sancti Aurelii Augustini in Johannis Evangelium Tractatus CXXIV* post Maurinos textum edendum curavit D. Radbodus Willems O.S.B., Corpus Christianorum, Series Latina XXXVI, Aurelii Augustini Opera, Pars VIII, Turnholti, Brepols, 1954, xvii–706 p.

C'est avec un regrettable retard que nous présentons aujourd'hui seulement à nos lecteurs ce volume de quelque 725 pages dont 17 sont consacrées à une Introduction, 688 p. au texte, et 18 p. à un Index scripturaire. Cette édition veut être originale sans être à proprement parler une édition nouvelle, puisqu'elle nous fournit le texte édité par les Mauristes avec une douzaine de corrections. Je renonce à entamer ici une discussion sur l'utilité et la valeur du texte tel qu'il nous est présenté. De sévères critiques ont déjà été faites sur ce point (cf. M.P.J. van den Hout, *A propos de la nouvelle édition des Tractatus in Iohannis Evangelium de saint Augustin dans le Corpus Christianorum*, dans *Augustiniana*, 1955, p. 296-308 ; Ch. Mohrmann, dans *Vigiliae christianae*, 1956, p. 61). A mon sens il sera toujours périlleux pour une collection qui se veut scientifique de rééditer purement et simplement un texte jugé « le meilleur », et à ce seul titre. Seuls peuvent faire exception des textes qui ont déjà fait l'objet d'un travail critique très poussé, par exemple le texte du *De civitate Dei*. Or pour ce qui est des *Tractatus*, sans diminuer en rien la valeur du texte des Mauristes, on peut désirer que paraisse un jour une

---

1. Voir les Bulletins précédents dans la *Revue des Études Augustiniennes* t. III, p. 69-97 ; 175-208 ; 281-332.
Nous nous sommes contentés de signaler à titre bibliographique quelques études dont nous avons pu prendre connaissance, entre autres des dissertations de doctorat non éditées et quasi inaccessibles.

édition qui réponde aux exigences de la critique moderne. Mais dans le cas présent l'éditeur en ayant décidé autrement, ne le critiquons pas sur ce qu'il n'a pas voulu faire, mais jugeons-le sur ce qu'il a désiré faire.

Les *Tractatus* sont édités dans leur ordre habituel, mais R. Willems donne en sous-titre pour chacun d'eux l'ordre exacte qu'il aurait voulu donner, partisan qu'il est de l'existence d'une double série de *Tractatus*, ceux qui ont été prêchés, les 54 premiers, et les 70 autres qui auraient seulemen été dictés ; il se refuse toutefois à penser que les *Tractatus* aient été ainsi disposés à leur origine, comme le soutiennent les tenants de la double série (J. Huyben et D. de Bruyne). Une telle position lui serait commandée par le fait que la tradition manuscrite présente non seulement une division bipartite, mais aussi parfois une division tripartite. L'option de R. Willems me paraît en définitive déterminée par la double forme littéraire que soi-disant revêtent les *Tractatus*. Or sur ce point l'unanimité est loin d'être faite. Contre J. Huyben et S. M. Zarb, Maurice Le Landais soutient que la plupart des 70 derniers *Tractatus* ont été prêchés. Pour sortir de l'impasse je crois qu'il faudra un jour avoir le courage de reprendre sérieusement toute l'histoire de la tradition manuscrite, et il est dommage que l'éditeur ait passé à côté de l'occasion qui lui était offerte. Sa position actuelle ne me paraît pas solidement justifiée.

Pour les *Tractatus* qu'il considère comme ayant été prêchés, R. Willems propose les dates avancées par S. M. Zarb, sans réserve aucune. Sans vouloir déprécier en rien les travaux du P. Zarb, je les crois susceptibles d'améliorations ; plusieurs études ont déjà mis en doute certaines dates (cf. les articles de M. Le Landais, A.-M. La Bonnardière, O. Perler).

L'apparat critique plus riche que celui de Migne n'en est pas pour autant plus clair. Trop souvent on est renvoyé à *plures codices*, ou à *codices*, quelle nuance y a-t-il entre ces deux dénominations ? Il s'y trouve cependant des indications précieuses nous renvoyant à onze manuscrits très anciens que R. Willems a collationnés avec soin.

En fin de volume un *Index locorum S. Scripturae*, rassemble très utilement toutes les références à l'Écriture qui avaient déjà été signalées en bas de page. Un sondage m'amène à penser que Willems s'en est tenu aux références que signalait déjà Migne et qu'il a laissé dans le vague certaines citations. Par exemple, au *Tractatus* 77,3, ligne 2, nous lisons : Hoc est quod legimus apud prophetam : *Pacem super pacem*, la difficulté pour Migne comme pour notre éditeur était de retrouver ce texte absent de la Vulgate, et leurs recherches n'ayant pas abouti, ils ont laissé ce passage sans référence, or Augustin traduit ici littéralement les Septante, Isaïe, 57, 19 : εἰρήνην ἐπ' εἰρήνῃ.

Aux pages XVI et XVII se trouve une *Bibliographia selecta*. Quelques articles ayant trait aux *Tractatus* en général ou plus directement à tel ou tel *Tractatus* auraient pu y prendre place, par exemple : G. Bardy, *Tractare, Tractatus (Prêcher, prédication, célébrer l'Eucharistie)*, (article fondamental), dans *Recherches de science religieuse*, 1946, 211-235 ; Christ K., *Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Iohannes-Evangelium* (à propos d'un ms des *Tractatus*, du xv^e^, aujourd'hui perdu) dans *Zentralbl. Bibliothekswesen*. 51 (1934), 10-29 ; Merkle S., *Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen* (d'après le *Tract.* 98, 8, Augustin a eu mains l'*Apocalypse de Paul* qui propageait la doctrine de la mitigation des peines, écrit qui peut-être a fait évoluer l'évêque d'Hippone sur ce point de doctrine, entre les années 415 et 421), dans *Aurelius Augustinus*. Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500. Köln, 1930, p. 197-202 ; voir les compléments apportés par P. Courcelle dans son C.R., *Revue des Etudes latines*, t. 33, 1955, p. 454.

Les quelques remarques que nous venons de faire dans ce trop bref compte rendu ne doivent pas faire oublier tout le travail qu'a dû fournir R. Willems pour mener son travail à terme. Il lui a probablement fallu des mois sinon des années pour

collationner les manuscrits et mettre au point son texte. Que de lecteurs lui seront reconnaissants de leur avoir procuré un texte des *Tractatus* que l'on recherchait en vain. Ce volume si imparfait qu'il soit rendra d'énormes services. Remercions l'éditeur sans oublier le très méritant P. Dekkers d'avoir commencé l'édition du *Corpus christianorum* par une des pièces les plus attachantes et les plus riches de la Patristique.

G. F.

605. *Texte zum Manichäismus*, ausgewählt und herausgegeben von Alfred Adam, Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1954, coll. « Kleine texte für Vorlesungen und Uebungen », n° 175, 20 × 12, xii-108 p.

Ce recueil est un *choix* de 68 textes manichéens et anti-manichéens, d'inégale longueur : les sources grecques et latines, dans la langue originale, les autres (syriaque, arabe, chinois, etc.), en traduction allemande. L'un des plus longs est le témoignage de saint Augustin sur l'ensemble du Manichéisme, *De haeresibus*, n. 46, cité *in extenso* p. 65-70 : il répondait (avec plusieurs autres, cités aussi *in extenso*) au but de l'éditeur, d'éclairer les rapports entre la primitive Église et le Manichéisme (cf. *Préf.*, p. xii). De saint Augustin encore sont cités des extraits plus ou moins importants du *Contra Epist. fundamenti* (p. 27-30) de l'*Opus imperf. contra Julian.*, p. 31-32), du *De moribus Manich.*, c. x et xviii (p. 61-62) ; du *De natura boni* (p. 62) de l'*Enarrat. in psalm.* 140, n. 12 (p. 64-65) ; des *Acta contra Felicem*, l' « anathème » final, p. 90 ; et aussi le *Contra Faustum* signalé p. 47, comme reproduisant un ouvrage entier de ce célèbre manichéen ; mais dont on ne trouve ici que de courts extraits.

F.-J. T.

606. *Saint Augustin : Lettre à Proba sur la prière*, trad. par Charles Morel, dans *Saint Augustin parmi nous*, Xavier Mappus, Le Puy, Paris, 1954, p. 91-110.

L'auteur du ch. ii de l'ouvrage. « *La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance*, lui a adjoint en complément le texte en traduction française de la *Lettre* 130, commentée déjà par lui dans ce chapitre (p. 80-86). Une ancienne traduction (Lavaud 1930, *Vie Spirituelle*) a été consultée et a fourni quelques formules. C'est dire l'effort d'amélioration que l'A. s'est proposée. La *Lettre* 130 commente *Rom.* viii, 26, son thème majeur ; l'A. fait judicieusement remarquer que le *Quid orare debemus* vise non l'objet mais le comment de la prière dans saint Paul. Les références renvoient à la P. L. de Migne, encore que le texte du Corpus de Vienne ait été ici ou là préféré.

A. D.

607. *Confessions*, Traduction by Sir Tobie Matthew, revised with Introduction by Roger Huddleston, The Ochard Books, London, Burns et Oates, 1954, xxix-453 p.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

608. *Atteggiamenti stilistici nelle « Confessioni » di sant' Agostino*, par Michele Pellegrino, dans *Humanitas*, ix, 1954, 1041-1049.

Le style des *Confessions* est très caractéristique. P. y relève non seulement l'usage des procédés courants des rhéteurs et l'influence de la Bible ; mais surtout l'art de « concrétiser » pour présenter en une synthèse vivante tous les aspects d'une

doctrine, d'un récit, d'un problème : fruit d'un don poétique qui trouve spontanément l'expression plastique et la présentation dramatique. Enfin, les *Confessions* ne sont qu'une longue prière où la grâce mystique d'union à Dieu enrichit encore toutes ces qualités. P. justifie cette analyse suggestive par de nombreux exemples.

F.-J. T.

609. *Le style imagé des Confessions*, communication à la séance de la Société des Études latines le 11 décembre 1954, par H. Fugier, dans *Revue des Etudes latines*, XXXII, 1954, 53-55.

Simple rapport : les images concernant les sujets importants des *Confessions* relèvent du genre subjectif, expression du monde intérieur de l'écrivain. Certaines rompent totalement avec le réel en vue d'exprimer le transcendant et se rattachent au symbolisme archaïque de l'initiation. D'autres, qui ne vont pas jusqu'à la rupture totale, ne s'expliquent bien que du point de vue de la subjectivité qui seule justifie le rythme de leur invention. Des foyers subjectifs font l'unité des images des Confessions au niveau psychologique et les rattachent à celles des modernes, irréalistes et paradoxaux. — Les principes ici exposés, notamment la notion de « foyer d'images », constituent la méthode, originale et pénétrante, que l'A. applique ailleurs à *L'image de Dieu-Centre dans les Confessions de saint Augustin* (cf. *Revue des Etudes augustiniennes* I, 1955, 379-395).

A. D.

610. *Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum » par saint Augustin*, par P. Courcelle, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 225-239.

C. examine quelques opinions récentes sur l'épisode des *Confessions*, l. VII, 9, 13 où Augustin signale sa lecture de « Livres platoniciens » peu avant sa conversion. Pour certains, spécialement Theiler, le « platonicien » dont il s'agit est Porphyre plutôt que Plotin. C. critique la méthode préconisée par Theiler qui attribue systématiquement à Porphyre toutes les références douteuses trouvées chez Augustin (comme chez les autres Pères) : certaines d'entre elles, d'après des critères plus sûrs, doivent être restituées à Plotin. — Un autre litige concerne le moment de la conversion d'Augustin, *après* ou *avant* la lecture des platoniciens ? C. examine les diverses opinions (Labriolle, Boyer, Sciacca) ; et il propose une solution nuancée : pour lui, au moment où dans les *Confessions* Augustin affirme qu'il reconnaît (avant de lire les « platoniciens ») l'autorité de l'Église, il ne s'agit pas encore de toutes les vérités de la foi, mais seulement de l'*autorité globale* de la Bible où l'interprétation catholique doit être préférée à celle des manichéens. Les « platoniciens » faillirent ensuite entraîner le jeune rhéteur vers un spiritualisme purement philosophique et païen ; mais la dernière crise lui donnera, avec la victoire morale, la vraie foi catholique. — Cette solution distingue ainsi plusieurs étapes psychologiques vers la foi, avec beaucoup de vraisemblances.

F.-J. T.

611. *Saint Augustin « Photinien » à Milan* (Conf., VII, 19, 25), par Pierre Courcelle, dans *Ricerche di storia religiosa* (Roma), I, 1954, 63-71.

Dans ce passage des *Confessions*, après avoir mentionné sa lecture des « Platoniciens » peu avant sa conversion, Augustin note qu'il ne croyait pas alors au mystère de l'Incarnation, Jésus n'étant qu'un homme uni au Verbe par une éminente sagesse. C. rapporte et critique les explications fort diverses données à ce passage par les historiens, comme Alfaric, Labriolle, Boyer, et propose son inter-

prétation : Cet état d'âme commun chez les tenants du néoplatonisme paien, semble bien être le résultat pour Augustin de ses lectures philosophiques, parmi lesquelles a pu se trouver la « *Philosophie de Oracles* » de Porphyre : cet ouvrage, cité dans la *Cité de Dieu*, XIX, 32, parle avec respect du Christ, Homme plein de sagesse que les chrétiens ont tort d'adorer comme un Dieu. — Cette interprétation cadre mieux que toute autre avec le VII[e] livre des *Confessions ;* mais la lecture de l'ouvrage indiqué de Porphyre par Augustin à ce moment, reste pure hypothèse.

F.-J. T.

612. *Augustinus' bekeringsverhaal als narratio*, par A. Sizoo, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 240-257.

Le passage des *Confessions* (l. VIII, c. VI, 13-XII, 30) où Augustin raconte sa conversion, répond pleinement aux règles posées par les rhéteurs concernant les « narrationes » à introduire dans un discours. Après l'avoir montré en détail, A. Sizoo en conclut qu'il faut en tenir compte pour apprécier la valeur historique exacte de ce récit, solide pour le fond, mais stylisé dans la forme ; ce qui note-t-il, est un point de ressemblance avec les *Dialogues*, dans lesquels également l'histoire obéit aux règles d'un genre littéraire. — En passant (p. 253, note 18) quelques raisons sont apportées en faveur de la valeur historique du *Tolle lege.*

F.-J. T.

613. *Nouvel aperçu sur la « conversion » de saint Augustin*, par A.-M.-F. de Vos, dans *Angelicum* XXXI, 1954, 232-242.

Le Centenaire 354-1954 est l'occasion de présenter aux lecteurs de la revue l'événement majeur de l'actualité augustinienne : l'ouvrage de M. Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, et notamment le ch. III qui démontre l'influence philosophique d'Ambroise sur Augustin : l'évêque de Milan initia conjointement son auditeur manichéen au spiritualisme chrétien et aux doctrines platoniciennes. L'auteur expose tout le mérite de cette thèse et le remarquable progrès qu'elle réalise — elle marque une étape — en insistant sur l'étude méthodique, qui en est la clé, de la dépendance d'Ambroise par rapport au courant plotinien. C'est la réfutation définitive de la thèse d'Alfaric (1918) sur la conversion purement platonicienne, thèse déjà ébranlée par Ch. Boyer (*Christianisme et Néoplatonisme...* 1920, dont l'article présente la réédition). Sans apporter elles-mêmes du neuf (voir cependant la note p. 233-6) les réflexions de l'auteur sont de la plus haute qualité.

A. D.

614. *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, par John J. O'Meara, Longmans, Green and C , London-New-York-Toronto, 1954, 22, 5 × 14, 5, XV-215 p. et 4 planches.

Ce livre, où l'auteur a voulu présenter, sans étalage scientifique, à un public assez large, toute l'information actuellement disponible au sujet de la croissance spirituelle de saint Augustin jusqu'à sa conversion, compte, au jugement unanime des recenseurs, parmi les études les plus originales parues ces dernières années. On loue la clarté du style, la richesse et la sûreté de l'information sur tous les points qui intéressent le sujet, la modération et le bon sens des jugements portés sur les questions débattues et l'originalité de bon alloi des nouvelles solutions proposées. Les principales sources d'information ont été la *Vita* par Possidius, les *Confessions* et quelques autres œuvres, surtout les *Dialogues*, de saint Augustin. Les problèmes

posés par les *Confessions* sont traités dans un chapitre introductif, « que d'aucuns préf reront sauter », mais qui intéressera en premier lieu les spécialistes. — Dans le mot « *confessio* » l'A. veut voir à la fois le sens d'une confession de louange, d'une confession de foi et d'une confession de péché : l'accent principal peut tomber tantôt sur l'un tantôt sur l'autre sens, mais un sens implique en général les deux autres. — L'A. maintient l'historicité des *Confessions*. Aug., en s'adressant à Dieu, écrivait pour des amis qui le connaissaient bien. Il ne pouvait les tromper ; il n'avait pas non plus à leur répéter tous les détails, que nous aimerions savoir. Aug. sélectionne les faits d'après un procédé de la mémoire si bien décrit *Conf.*, X, 12. Cette sélection se fait en fonction du but qu'Aug. se propose. Il ne veut pas écrire une autobiographie proprement dite, mais illustrer « une théorie de l'homme qu'il croit avoir été réalisée dans sa propre vie » (p. 6 et 18). Les faits comme tels ne l'intéressent que très peu : il en cherche le sens. « Les *Confessions* ne sont pas simplement une histoire personnelle, mais en partie une histoire typique » (p. 18). Cela explique certaines interprétations rétrospectives, qui nous semblent exagérées, même en faisant une large part à la rhétorique. Dans ces conditions l'A. ne peut accepter l'opinion de M. Courcelle, que la partie biographique des *Confessions* ne serait que d'importance secondaire et que l'essentiel du livre ne commencerait qu'avec l'exposition de la *Genèse*. Pour l'A. « l'unité des Confessions, si unité il y a, se trouve, à l'exclusion du livre X (apparemment intercalé après la première édition de l'ouvrage) dans le contraste entre la recherche de la vérité sous la conduite de la Providence dans la première partie, et la jouissance de la vérité dans les Écritures dans la troisième partie » (p. 18). Cependant l'A. appelle les *Confessions* « un livre mal composé » et semble admettre qu'en général Aug. ne savait guère composer (voir cependant Marrou, *Retractatio*, supplément à *saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949). — Sur la conversion d'Aug. l'A. a des vues personnelles, qui l'opposent à l'interprétation que M. Courcelle en a donnée, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950. Il distingue évidemment conversion de l'intelligence et conversion de la volonté. La conversion de l'intelligence ne se fait pas d'emblée à un christianisme néoplatonisant, sous l'influence de la prédication d'Ambroise. L'A. distingue, bien que séparées par un laps de temps très bref (p. 156), une conversion au néoplatonisme et une conversion au christianisme. Ce n'est pas du scepticisme qu'Aug. passe au néoplatonisme, mais du manichéisme (L'A. ne minimise-t-il pas trop l'importance du stade sceptique ? « diu gubernacula mea ... Academici tenuerunt. » *De beata vita*, 4). Le néoplatonisme le délivre du concept manichéen d'un Dieu plus ou moins corporel et d'un principe du mal subsistant. L'A. admet que sur ces points précis la prédication d'Ambroise, interprétant spirituellement la Genèse, a changé profondément l'attitude d'Aug. à l'égard du christianisme (cf. *De beata vita*, 4). Mais Ambroise ne lui aurait pas révélé un christianisme néoplatonisant systématique (Courcelle) : Aug. aurait découvert le néoplatonisme par la lecture personnelle de certains auteurs, qui sont, ni Plotin seul (Henry), ni Porphyre seul (Theiler), mais Plotin et Porphyre (p. 154) et Porphyre plus que Plotin (p. 135). D'abord, l'A. nie qu'il soit possible de prouver, comme M. Courcelle l'a tenté, qu'Ambroise ait traité du *De Isaac* et du *De bono mortis* au printemps de 386 (p. 119), ni que Manlius Theodorus soit l'homme qui ait transmis quelques écrits néoplatoniciens à Augustin (p. 125). L'argument apporté sur ce dernier point me semble probant. Ni Ambroise ni Theodorus n'auraient appris quoi que ce soit à Aug. d'une synthèse de christianisme néoplatonisant. En effet, la chose est difficile à prouver ; mais n'y a-t-il pas ces convergeances favorables détaillées par M. Courcelle ? Ensuite, l'A. cherche à prouver par une série de textes empruntés à divers écrits d'Aug. la prépondérance de Porphyre. Ces textes sont choisis en fonction de l'idée qu'Aug. se faisait de la nécessité d'un Médiateur pour apporter le salut à la masse des gens, incapables d'y accéder par la contemplation, idée

spécifiquement porphyrienne d'après l'A. On a remarqué cependant (Solignac, dans *Archives de Philosophie*, XX (nouvelle série) 1957, 140), que les textes d'ouvrages postérieures, *De civ. Dei* x, 24-32, *De Trin.* iv, 13-15, sont plus nets sur ce point que les textes contemporains à l'événement et qu'il y a danger à interpréter ceux-ci par ceux-là, d'autant plus que ces textes antérieurs, pris en eux-mêmes, peuvent s'expliquer par d'autres influences, celle de l'*Hortensius*, par ex. L'hypothèse d'O' Meara, pour ingénieuse et non aventureuse qu'elle soit, ne résout pas elle non plus tout le problème des influences subies par Augustin. — Manichéisme et néoplatonisme faisaient cause commune dans la négation de l'Incarnation réelle du Verbe et de la mort réelle du Christ sur la croix (p. 159). Pour un court moment Aug. s'établit dans la présomption platonicienne (porphyrienne) de pouvoir atteindre le salut, contemplation de la vérité, sans le Christ, jusqu'au jour où l'idée lui vient de comparer la doctrine néoplatonicienne avec celle de saint Paul (*Conf.* vii, 22). Pourquoi ? L'A. rejète la théorie des extases réussies ou manquées (p. 139-141). Il suggère, à la suite de Frend, *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, IV, 1953, 13-26, voir *Bulletin augustinien pour* 1953, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 270 n. 125, que les écrits de saint Paul étaient en faveur dans le milieu manichéen nord-africain et ajoute qu'il est pratiquement impossible de croire qu'Aug. n'aurait pas lu, dès lors, en entier saint Paul avec des yeux de manichéen (p. 63). Sur le point de se convertir il revient à saint Paul mais pour le lire avec des yeux de chrétien (p. 63 et 157). Il constate que Paul n'est pas en contradiction avec lui même, comme les manichéens le prétendaient, et cela précisément sur l'Incarnation du Verbe et la mort du Christ. La suggestion de l'A. est certes originale : le rôle de la lecture de saint Paul dans la conversion d'Aug. constituerait un beau sujet de recherche. — L'A. ne pouvait pas passer sous silence la scène au jardin de Milan. Il traite le sujet, tant débattu, avec un tantinet d'humour. Mais après avoir critiqué les solutions proposées par d'autres, surtout celle de M. Courcelle, il reste à court de proposer lui-même une solution bien nette. Il affirme cependant, contre M. Courcelle, qu'il est possible de « suggérer » en faveur de l'historicité de l'épisode du *tolle lege*, des traces profondes de cet événement dans les passages d'autres écrits d'Augustin : la description de la découverte de l'*Hortensius* (*Conf.* iii, 7-9) et la description de sa conversion dans *Contra Academicos*, ii, 5. Notons que plus haut (p. 57-58) l'A. avait affirmé qu'Aug. avait exagéré l'importance de la lecture de l'*Hortensius*— at least as inspiring as Cicero could make it—, pour en faire un symbole, « a minor climax » dans les *Confessions*, annonçant le climax de la scène du jardin. Mais ne retombons-nous pas alors dans la question première : quelle est la part de l'histoire et quelle est la part de la fiction littéraire ?

L'A. s'était proposé de décrire la croissance de l'esprit d'Augustin jusqu'à sa conversion ; de fait il nous donne plus que cela : une biographie du jeune Augustin, *The young Augustine*, dans le sens plein du mot ; un portrait historique et psychologique tout en nuances, sans ces exagérations psychanalytiques tant de fois commises par d'autres. Le portrait de sainte Monique que l'A. publie dans *The Furrow*, cf. Bulletin Augustinien pour 1954, nº 710, a été composé de divers éléments épars dans ce livre. Voir C.R. dans *Vigiliae Christianae*, X ; 1956, 54-56 = Chr. Mohrmann ; *Archives de Philosophie*, XX (nouvelle série), 1957, 138-141 = A. Solignac.

A. de V.

615. *Zur neuesten Deutung der Gartenszene in den Bekenntnissen des hl. Augustins*, von P. Karl Gross, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, V, 1954, 289-295.

Il s'agit de l'interprétation allégorique de la scène du jardin lors de la conversion de saint Augustin, proposée par P. Courcelle dans ses « *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* ». G. se réfère également à divers articles de Courcelle et aux remarques de F. Cayré dans l'*Année théologique* (cf. *Bullet. august.*, 1951, les nos 322-327) et à plusieurs autres critiques (Theiler, Geffcken, etc.). A son avis, la thèse de P. Courcelle, malgré la riche érudition qui l'appuye, ne se fonde pas sur les critères normalement requis pour distinguer la présence d'une « allégorie » dans un ouvrage reconnu comme historique (P. Courcelle défend en effet l'historicité des *Confessions*). G. examine ces critères, p. 292-293 : forme du récit, allusions, logique du développement, etc. : Sans nier l'art du narrateur, c'est l'aspect historique qui prévaut. — Du point de vue théologique, G. insiste comme F. Cayré sur l'importance de la transformation finale qui suit la lecture de saint Paul : la paix totale créée par la grâce dans l'âme d'Augustin. Mais, ajoute-t-il, F. Cayré exagère en y voyant une « grâce mystique » semblable à celle que sainte Thérèse d'Avila appelle *gratia unionis* (p. 295 ; cf. l'*Année Théol.*, 1951, p. 147-149) ; et cette remarque n'est pas sans fondement. — G. conclut avec raison que « l'opinion traditionnelle sur l'historicité de la scène du jardin, en face des raisons adverses n'a pas perdu de son poids ».

F.- J. T.

616. *Compte rendu de l'ouvrage* de Pierre Courcelle : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris, 1950), par Franco Bolgiani, dans *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954, 217-225.

Ce long et bienveillant compte-rendu de l'ouvrage de Pierre Courcelle mérite d'être signalé en raison de son objectivité et aussi de certaines remarques qui dénotent quelques divergences d'opinions entre l'A. et le recenseur. Depuis cette première prise de position, M. Bolgiani est revenu par deux fois non sans durcir certaines positions sur l'interprétation de la scène du jardin de Milan telle que la proposait M. Courcelle (voir la publication analysée ci-après, n. 617, et tout récemment son étude intitulée *La conversione di s. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni »*, Torino 1956, ouvrage que nous analyserons en son temps). Outre le refus de cette interprétation, F. Bolgiani fait encore ici quelques autres réserves. Il doute que l'occasion des *Confessions* soit la demande de Paulin à Alype de lui adresser l'histoire de sa vie, demande qu'Alype communiqua à Augustin en le priant de la satisfaire. D'accord avec P. Courcelle pour admettre une influence prépondérante d'Ambroise sur Augustin, F. Bolgiani ne veut pas subordonner l'évolution intellectuelle d'Augustin au seul courant néoplatonicien de Milan, il faut faire une place assez large à l'influence porphyrienne. Depuis la publication des *Recherches...*, plusieurs critiques ont apporté sur ce point de précieux compléments que M. Courcelle a d'ailleurs acceptés. Quant aux relations d'Augustin avec Ambroise, à l'existence d'une réelle intimité entre ces deux hommes, il sera bien difficile pour les historiens de se mettre d'accord ; dans le dernier fascicule de la *Revue des sciences religieuses* 1957, p. 398, M. Vincent faisant le compte rendu du livre de H.-I. Marrou, *Saint-Augustin et l'Augustinisme*, se refuse catégoriquement à reconnaître une influence prépondérant d'Ambroise sur Augustin et à plus forte raison, des rapports d'amitié. Cependant il est un point sur lequel M. Bolgiani et M. Courcelle sont d'accord, mais qui à mes yeux me paraît discutable : au terme de ses expériences de Milan et de Rome durant son second séjour dans cette ville, Augustin aurait définitivement opté pour la vie monastique ; Bolgiani va même plus loin en disant que l'idéal de la vie monastique est le thème central de la conversion de saint Augustin et le programme de sa vie nouvelle au lendemain de sa conversion. Augustin n'embrassera la vie monastique qu'une fois établi à Hippone, tous les essais

antérieurs ne sont que des étapes qui l'acheminent vers cette réalisation mais qui ont cependant un autre caractère, c'est une vie commune à but intellectuel essentiellement, où les membres peuvent sans doute pratiquer une vie ascétique sans que celle-ci soit cependant requise.

G. F.

617. *Intorno al piu antico Codice delle « Confessioni » di s. Agostino*, par Franco Bolgiani, *Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, Vol.* VI, fasc. 2, Torino, 1954, 24,5 × 17,5, 51 p. et 1 pl.

Le point de départ de cette étude était le désir de contrôler sur le ms. *Sessorianus*, Rome Bibl. Vittorio Eman. 2099 la leçon des *Confess.*, VIII, 12, 29 *divina domo*, sur laquelle M. Courcelle basait subsidiairement son interprétation *littéraire* de la scène du jardin : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 195. Or, seul le ms. S. porte *divina*, les autres ont *vicina*. L'étude de Bolgiani s'est développée en une précieuse contribution à l'établissement du texte critique des *Confessions*. L'enquête philologique minutieuse de l'A. sur le texte des *Confess.* dans S — et sur les écrits de Jérôme et de Cassien qui figurent dans le même codex — lui fait constater que S est très contaminé, contamination dont le copiste lui-même serait grandement responsable. Bien que l'A. ne nie pas absolument qu'une ressemblance paléographique de *d* = v et de *ci* = u, assez fréquente dans les mss onciaux et semionciaux, puisse être l'origine de la leçon *divina* au lieu de *vicina*, il préfère expliquer la leçon de S par le phénomène d'assimilation, régressive et progressive, de dentales, dont le copiste se rend souvent coupable. Voici : « *et* ecce audio vocem *de vicina d*omo cum can*t*u *d*ic*e*n*t*is *et* crebro repe*t*en*t*is » (p. 31 et note 90). La leçon *divina* propre au seul S serait donc à écarter. Il résulte de l'ensemble de cette étude qu'on ne peut plus prendre S, quoique le plus ancien témoin avec Eugippius, comme base d'une édition critique, comme le fit Knöll, C.S.E.L., XXXIII, 1896. L'édition définitive reste à faire, si toutefois elle est possible. Les traditions textuelles sont très enchevêtrées, ce qui ne rend pas la tâche facile. Si le travail de Bolgiani souligne cette difficulté, il offre par ses remarques pertinentes et par les nombreuses notes techniques très développées une remarquable contribution préliminaire à cette entreprise. Voir : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXI, 1954, 334-335 = B. Capelle.

A. de V.

618. *Naming God in St. Augustine's Confessions*, Ritamary Bradley, dans *The Thomist*, XVII, 1954, 186-196.

L'A. a remarqué que dans les 4 derniers livres des *Confessions* Aug. donne 298 fois un nom ou un attribut à Dieu. 26 fois (dont 9 variantes) il L'appelle vérité. D'où la question, déjà posée maintes fois par d'autres (Portalié, Cayré, Logos, Bourke, Capello...) : quel est l'attribut divin central dans la pensée de saint Augustin ? La réponse donnée est aussi vague que complexe : nulle option bien nette. A ce point de vue l'article est superflu dans la littérature du sujet. Il y a cependant deux réflexions qui mériteraient d'être discutées et développées : sur *Ego sum qui sum* (*Ex.* 3, 14) et *idipsum* (Ps. 4, 9 etc.) l'A. remarque qu'Aug. en adoptant ces définitions bibliques, qui identifient Dieu avec Etre, se sépare de Plotin pour qui l'être est une entité limitée, le Un seul étant sans forme ni limite ; sur la *beauté*, attribut divin : Aug. spiritualise le concept de beauté et se sépare encore de Plotin pour qui la beauté est nécessairement impliquée dans la matière et soumise au changement... La citation p. 187, note 2, *Ibid.*, XIII, 37, doit être XIII, 38.

A. de V.

619. *Tradicion manuscrita escurialense de la « Ciudad de Dios »*, par Teodoro Alonso Turienzo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVII, 1954, *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, I, 589-623.

Une révision critique plus poussée du texte du *De Civitate* est envisagée ; les manuscrits qui ont servi à la révision Dombart-Kalb ne représentent qu'une faible partie de ceux qui existent. Déjà les travaux récents ont assuré avec assez d'exactitude le texte des dix premiers livres. Des recherches actives ont aussi donné de bons résultats concernant les livres XI-XVI (les plus anciens manuscrits s'arrêtent au XI[e] livre). Les six derniers livres (XVII-XXII) accusent un retard plus grand. L'A. ne se contente pas d'affirmer qu'il y a beaucoup à attendre d'une consultation des mss italiens et espagnols en faveur de ces livres, il apporte un échantillon de ce qu'on peut en tirer, et notamment des Codices de la Bibliothèque de l'Escorial et de l'Académie royale d'Espagne. S'en tenant à la 1re, il fait la présentation d'une quinzaine d'exemplaires (dont le S.I. 16) puis il donne la liste des variantes pour les livres XII et XIII (p. 606-623).

A. D.

620. *Démétriade (sainte)*, v[e] siècle, par Gustave Bardy, dans *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1954, col. 133-137.

Le dossier de Démétriade doit à saint Jérôme, à Pélage, mais aussi à saint Augustin ses pièces maîtresses. G. B. les rassemble en opérant entre elles d'intéressants recoupements. La petite fille de Proba n'est pas directement en cause dans les lettres 130 et 131, mais bien dans la lettre 150, dans le *De bono viduitatis* 17-18 et surtout dans la lettre 180, cri d'alarme d'Augustin à la lecture de la lettre de Pélage (à Proba et Julienne). M. Gousette a traité *Les directeurs spirituels de Démétriade*, dans *Nouvelle revue théologique*, 60, 1953, 783-861.

A. D.

621. *Textual notes on Augustine's « De libero arbitrio »*, par William M. Green, dans *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, XXVIII, 1954, 21-29.

G. prépare l'édition critique du *De libero arbitrio* pour le *Corpus* de Vienne : Se référant à 14 manuscrits du IX-XII[e] siècle, qu'il classe en 4 familles, il présente ici 27 passages à corriger dans l'édition de Migne, avec une courte discussion des variantes pour justifier son choix. Beaucoup ne changent pas le sens, mais donnent des synonymes plus conformes au latin classique. Au l. I, 11 corrections en particulier n. 10 : cum securitate *incubent*, au lieu de *incumbent* ou *incumbant* ou *incubant* ; n. 17 : intelligis superiorem... vitam esse scientiam, *quoniam* scire non potest, au lieu de : scientiam *quam* scire... — Au l. II, 8 corrections, par exemple : n. 4 : *animae* pour *homini ;* n. 12 : *fidere* pour *figere ;* n. 32 : sed *oculum ... inquirat*, au lieu de : *inquirit*, ou de : *si oculus ...* inquirat. Au l. III, 8 corrections, ainsi n. 12 : quod tertio loco posuisti ... *regulam iltam* pietatis facile *non movebit*, au lieu de : *regula illa ... commonebit*, ou : *non movebitur ;* ou : *removebitur*. — A rectifier, au bas de la p. 28 : le texte signalé comme étant à 3, 63, se trouve à 3, 68.

F.-J. T.

622. *Mediaeval Recensions of Augustine*, par William M. Green, dans *Speculum A Journal of mediaeval Studies*, XXIX, 1954, 531-534.

L'A. appelle « recension » ou « édition » une correction méticuleuse qui crée comme le texte standard d'un groupe de mss. Il pense pouvoir signaler 3 de ces recensions

du *De libero arbitrio* de saint Augustin, découvertes pendant ses travaux préparatoires à une nouvelle édition de ce traité dans le Corpus de Vienne, parue depuis en 1956. Dans l'introduction à cette édition (VI-XV) il reprend les éléments de cette étude mais à un autre point de vue. Nous renvoyons le lecteur curieux soit à cette édition, soit au texte de cet article pour tous les détails ; il faudrait les reproduire tous sans omission aucune pour rester fidèle à l'argumentation. Contentons-nous des conclusions. Une première « édition », ou recension serait représentée par Paris BN. 1921, du XII^e s., originaire de Saint-Martin de Tournai. Elle a été réalisée probablement à Tournai sous l'abbé Odon (1002-1105) converti à la vie religieuse précisément par la lecture du *De lib. arb.*, et qui y fonda un scriptorium célèbre, où de nombreux textes augustiniens furent transcrits. La deuxième recension serait constituée par un groupe de mss normands de la fin du XI^e et du début du XII^e siècles. Elle serait le mieux représentée par Vat. Reg. Lat. 117 orig. de Fécamp. Cette recension elle-même est probablement le résultat de deux recensions combinées ou successives. La troisième recension a été faite, assez librement, à Clairvaux. Elle est représentée par ms Troyes 40. Elle fut suivie d'une autre recension, dont plusieurs copies sont conservées, remarquables par leur uniformité. Cet exposé prouve amplement que Edward Schwarz a eu tort de dire que chaque manuscrit doit être considéré comme une nouvelle édition et que Jachmann a eu raison de le contredire (Jachmann, *Der Platontext*, Göttingen, 1941, p. 348. Il donne aussi quelque aperçu de « l'édition de livres » avant l'invention de l'imprimerie.

A. de V.

623. *Le « De moribus Ecclesiae catholicae » de S. Augustin dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, par Th. Deman, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI, 1954, 248-280.

D. relève 29 passages de l'Opuscule augustinien cités par saint Thomas dans la Somme théologique, soit au traité de la Béatitude (I^a II^ae, q. 1-62), soit au traité des vertus (II^a, II^ae), 2 pour la charité, 15 pour les vertus cardinales. Le texte est donné avec la citation en regard et est suivi d'un commentaire critique. Beaucoup de citations sont littérales ou fidèlement résumées. Quelques-unes sont données d'après les *Sentences* de P. Lombard et non vérifiées, comme la définition de la vertu du *De civit. Dei*, XV, 22 : « ordo est amoris », attribuée au *De moribus*, qui lui, la définit : « summum amorem Dei (XV, 25, B.A., t. I, p. 174) ». Saint Thomas s'assimile la pensée augustinienne pour marquer le caractère chrétien des vertus étudiées ; mais il précise avec plus de rigueur l'objet propre de chaque vertu morale et sa valeur naturelle indépendamment de la grâce. — Cette étude sur un point bien précis, comparant l'usage fait d'Augustin par saint Thomas à celui des autres scolastiques sera très utile pour déterminer l'accord profond des deux Docteurs avec leur indépendance légitime et le sens du progrès accompli par saint Thomas.

F.-J. T.

624. *S. Agostino e la musica*, par Franco Amerio, dans *Humanitas*, IX, 1954, 1050-1058.

Le traité que nous a laissé saint Augustin sur la « *Musique* » ne ressemble pas à ceux d'aujourd'hui ; mais il garde toute sa valeur. A. le montre en précisant d'abord le sens d' « art libéral » et d' « art musical » selon saint Augustin qui y voit une pure œuvre de raison. La « musique » comme art n'est donc pas la pratique des « histrions » ; c'est la découverte des lois rationnelles des nombres qui régissent le *rythme*, phénomène musical essentiel pour Augustin, commun à l'harmonie, au

son, à la danse, à la poésie... Or ces lois se fondent sur l'égalité qui n'est parfaite qu'en Dieu, vers qui nous conduit l'échelle des six formes de « nombres » produit par un son rythmé recueilli en notre âme, comme le montre le VI^e livre, concluant par des vues philosophiques, religieuses et mystiques les analyses techniques des cinq premiers. Ainsi apparaît la pleine unité de l'ouvrage, où saint Augustin a su rénové l'art musical des anciens en l'intégrant à la culture chrétienne. Excellente conclusion, bien mise en lumière par l'auteur.

F. -J. T.

625. *Aurelius Augustinus « De musica », zur 1600 sten Wiederkehr seines Geburtstag am 13 November*, par August Scharnagel, dans *Musica* (im Bärenreiter-Verlag Kassel und Basel), VIII, 1954, 481-483.

Sans être une étude de fond sur le sujet qui n'aurait pas eu sa place dans *Musica* l'art. de Scharnagel, dans sa brièveté, est loin d'être banal. Il s'inspire probablement beaucoup de la dissertation de H. Edelstein, *Die Musikanschauung Augustins*, Freiburg I. Br, Ohlau, 1929, qu'il cite une fois. L'A. fait de nombreuses suggestions intéressantes : le rôle de la musique dans toute l'œuvre de saint Augustin comme pourvoyeuse de comparaisons ; la révélation de la nouvelle musique « secundum morem orientalium partium (*Conf.* IX, VII, 15) », introduite par Ambroise. Je crois que l'A. restreint le texte *Conf.* IX, VI, 14 « nec satiebar illis diebus » quand il affirme que l'émotion qu'Aug. ressentit à l'ouie des chants se plaçait pendant la cérémonie de son baptême. L'A. donne comme date de composition du *De musica* 387-389 (hiver de 386 à Cassiciacum d'après Finaert, *De musica*, Bibl. August. vol. 7, 1947, p. 8), période dont les événements centraux étaient le baptême, et dans l'ordre qui nous occupe, la découverte de la musique ambrosienne. Dans ces événements l'A. veut voir le point de départ chez Augustin d'une transformation de la conception ancienne de la musique (unité de la parole et du ton basée sur les longues et les brèves) en une nouvelle conception où la mélodie serait dégagée de cet asservissement « textfrei » : le *jubilus* en serait le parfait exemple. Il suppose que tel aurait été le sujet des six autres livres sur la *mélodie* (lettre CI à Memorius) qu'Aug. aurait voulu écrire mais n'a jamais écrits. Il est vrai que pour Aug. la musique est l'image et l'expression de réalités spirituelles, de la piété chrétienne (livre VI). En cela il n'est pas si original que l'A. l'affirme : il n'avait qu'à prolonger Varron (Claud. Mamertus, *De Statu animae*, II, 8).

A. de V.

626. *La tradition manuscrite anglo-saxonne des sermons de saint Augustin*, par C. Lambot, dans *Revue bénédictine*, LXIV, 1954, 3-8.

Dom Lambot dénoue petit à petit l'écheveau de la tradition des sermons augustiniens. C'est l'Italie qui transmit à la Grande-Gretagne, par l'intermédiaire des missionnaires romains et des pèlerins saxons venus à Rome, les sermons d'Augustin. Bède a puisé dans le fonds italien rassemblé dans labibliothèque de Wearmouth par son fondateur le célèbre Benoît Biscop († 690). Même les manuscrits insulaires, copiés surtout au XII^e siècle, ont emprunté largement aux collections italiennes. Une question reste posée : ces sermons italiens transplantés en Angleterre n'auraient-ils pas ensuite essaimé sur le continent, en France et en Allemagne ?

G. F.

627. *Ein Wiedergefundener Augustinus-Sermo. Reichersberger Fragmente*, par Albert Auer, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXX, 1954, 137-148.

L'A. a découvert dans le Gerhoh-Codex IV du monastère de Reichersberg-am-Inn, employés comme matériau de renforcement, 24 fragments, qui semblent avoir appartenu à un même ms. Si ce ms est a identifier avec le *Liber Homiliarum et sermonum Hieronymi, Leonis, Bedae et aliorum SS Patrum de tempore et de sanctis...*, mentionné dans le *Cat. Ma. Co. Monasterii Reicherspergenis* (Staatsbibl. München, Cod. bav. cat. 2) copié en 1595, il n'a été dilacéré qu'après cette époque (en 1625 la bibliothèque du monastère a brûlé). Paléographiquement ces fragments datent de la fin du VIII^e^ début du IX^e^ siècle. Une feuille du même ms était déjà connue ms 612 Staatsbibl. Linz. Dans l'ensemble provisoire reconstitué par l'A. cette feuille devient feuille VIII. Elle est intègre : 39 × 28,5 ; marges : haut 3, bas 6, gauche 4, droite 2 ; 38 lignes en 2 colonnes. Les autres feuilles reconstituées sont plus ou moins détériorées. D'après le contenu des fragm. le ms devait être une copie de l'Homiliaire de Charlemagne, édité ML 95, 1159-1566 comme Homiliaire de Paul Diacre. La feuille I reconstituée donne une partie d'un sermon d'Augustin pour la fête de Noël. Une comparaison avec les sermons connus sur le même sujet fait conclure à l'identité, malgré des variantes, avec le *Sermo* 189 *Christus dies de die*, ML 38, 1005. Nous aurions donc ici son plus ancien témoin. L'A. donne le texte du fragment p. 143-144 et sa traduction allemande p. 144.

A. de V.

628. *S. Augustinus. Das Wort und die Stimme*, trad. par Johannes B. Bauer, dans *Bibel und Liturgie*, XX, 1954, 328-329.

Traduction du sermon Frangipane VIII, 1 et 2, éd. Morin, *Miscellanea augustiniana*, I, 227 s.

629. *Deux sermons de saint Augustin pour l'anniversaire de son ordination* trad. par Maurice Jourjon, dans *Saint Augustin parmi nous*, Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1954, 181-197.

En complément de : *L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin* (ch. IV de l'ouvrage), l'auteur présente en traduction française 1° le fragment authentique du *Sermon* 340 (une citation plus remarquable a été retenue dans le texte latin p. 295) ; le passage (n° 2) ajouté par Césaire d'Arles n'a plus à figurer parmi les textes augustiniens ; 2° le *Sermon* 339, antérieur au précédent (sans doute vers 400), « évocation tremblante de la charge épiscopale » et exemple caractéristique d'Augustin prédicateur sublime et populaire. Il intéresse en outre par les détails historiques qu'il apprend sur l'anniversaire de l'ordination épiscopale à Hippone. Le texte latin utilisé est celui de Dom Lambot (*S.A. August. sermones selecti duodeviginti*).

A. D.

630. *Augustinus. Am Jahrestag seiner Bischofsweihe*, trad. par Johannes B. Bauer, dans *Bibel und Liturgie*, t. XXI, 1954, p. 321-323.

Traduction en allemand de quelques fragments (1, 2, 9 et partiellement 4 et 7) d'un *sermon*, découvert par Frangipane en 1899 et édité, après Migne P. L., 46, 960-971, par Morin, *Misc. Agost.* I, 189-200, donné par saint Augustin le jour anniversaire de sa consécration épiscopale. (Cf. Zarb, dans *Angelicum*, t. X, 1933, 161-185) juin-juillet 395. Ce serait le seul sermon conservé de ceux qu'Augustin aurait eu l'habitude de prononcer annuellement à cette occasion.

631. *The Idea of Rome in the Sermons of St Augustine*, par Rudolph Arbesmann, dans *Augustiniana*, IV, 1954, p. 305-324.

Au début du v^e^ siècle, beaucoup croyaient encore à le pérennité de l'Empire romain et furent désemparés par la chute de Rome en 410. Saint Augustin s'en faisait une idée chrétienne toute différente : A. le montre en analysant les quatre sermons qui traitent de la catastrophe et furent prononcés peu après : *Serm.* 81, *Serm.* 105, le sermon édité par Morin, pour la fête de saint Pierre (29 juin 410) ; et le sermon *De Urbis excidio*. L'orateur s'y élève comme dans la *Cité de Dieu*, à une vue générale de l'histoire où Dieu, manifestant à la fois sa justice et sa miséricorde, sanctifie et sauve ses élus par ces grandes épreuves, ne donnant l'éternité qu'à la *Cité de Dieu :* Toute institution humaine, y compris Rome, est périssable !

F.-J. T.

632. *La « Regula Puellarum » et la « Regula Sancti Augustini »*, par Melchior Verheijen, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 258-268.

C'est l'étude des manuscrits qui nous renseignera sur les origines de la Règle de saint Augustin. L'auteur appelle « *Regula puellarum* » une combinaison donnée par les plus anciens manuscrits de la règle féminine, où se trouvent réunis, l'*Epistola CCXI*, n. 1-4 avec l'*Ordo Monasterii* (Regula 2^a^) et la *Regula prima*, tous deux mis au féminin. Après avoir prouvé solidement l'origine espagnole de cette combinaison, il conclut qu'elle fut réalisée au plus tard vers la fin du vi^e^ siècle, probablement par saint Léandre de Séville, sur la base de la Règle augustinienne, primitivement écrite pour des hommes.

F.-J. T.

633. *Epistola de vita et passione Domini Nostri und Regula Augustini im mittelniederdeutschen Fassungen. Diözesanarchiv, Trier, ms.* 45, par Lydia Hedberg Coll. « Lunder Germanistische Forschungen, 29 », Lund-Kopenhagen, 1954, 24,5 × 17, 232 et 2 pl.

Ce travail est une thèse de philologie germaniste. Si nous le signalons c'est qu'il étudie, à côté d'une vie et passion de N.S. la *Règle de saint Augustin* en bas-allemand du moyen âge (p. 72-112) et en édite le texte critique (p. 164-174) d'après le ms. 45 des Archives diocésaines de Trèves. La Règle se trouve F. 104^r^-134^r^. La moitié de la dernière phrase : *doleat* [de praeterito] manque par la perte d'une feuille. L'A. ne semble pas assez informé des problèmes historiques que pose la Règle (cf. p. 73) pour avoir remarqué que son ms. commence sans la phrase *Ante omnia...* par *Haec igitur sunt...* et pour sentir le besoin d'en chercher l'explication. Comme le ms. date du xv^e^ siècle et trouve son origine dans une communauté de moniales, qui est en rapport avec la Congrégation de Windesheim, il aurait été intéressant d'en rechercher la tradition textuelle et l'original latin.

A. de V.

634. *Le monachisme de saint Augustin.* Rapport présenté par C. Lambot, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 64-68, discussion, 68-69.

L. présente trois études sur le monachisme augustinien (cf. *Bull. Aug.*, 1954, n. 479, 480, 483). Comme les deux premières traitent de la Règle de saint Augustin L. fait d'abord un bref « status quaestionis » du problème soulevé par cette règle. — Dans la discussion, à propos de l'obéissance religieuse (3^e^ étude), objet de controverses au xi^e^ siècle, L. remarque que la Règle de saint Benoît concilie la conception

augustinienne (obéir par amour) avec celle du monachisme oriental (obéir par crainte) dans une formule parfaite : *amore Deum timete.* — D'autre part, l'opinion défendue par M. Verheijen, que l'*Ordo Monasterii* aurait été écrit par Alypius, parce que son style bref et juridique suppose comme auteur un juriste, est fortement attaquée : car une connaissance générale du droit a pu suffire ; de plus le rôle et le style d'Alypius est trop peu connu. Il reste là, conclut-on, un problème à élucider. Au début du rapport, L. avait présenté la communication de Pellegrino. Voir *Bulletin* n. 449.

F.-J. T.

635. *La vie monastique de saint Augustin*, par C. Lambot, dans *Revue monastique*, I, 1954, 59-66.

L'article, qui réédite *Saint Augustin et la vie monastique* de *Revue liturgique et monastique* XV, 1930, 292-304, étudie sur les textes mêmes d'Augustin et d'après la *Vita Possidii* : I. les premières aspirations d'Augustin depuis les débuts du catéchuménat jusqu'à la tentative de Cassiciacum ; II. les fondations de Tagaste et d'Hippone, tentatives dont on montre les aspects originaux ; III. les clercs réguliers, innovation sur la base de la vie de communauté dans la désappropriation ; IV. les moniales d'Hippone, au sujet desquelles sont reproduites les interprétations traditionnelles de la Lettre 211.

A. D.

636. *Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St Benedikt*, par Corbinian Gindele, dans *Revue Bénédictine*, LXIV, 1954, 9-27.

Les *Ordines officii* consultés sont tous les témoins de la liturgie monacale d'Occident, ceux des grands législateurs Cassien, St Césaire, St Colomban, St Ferréol, St Donat, St Fructueux, en outre la *Regula Magistri* et l'*Ordo Monasterii*, qui intéresse le monachisme augustinien. L'O.M. fournit les éléments d'un ensemble complet de service nocturne : antiphonae, psalmi, lectiones, dont il fixe le nombre suivant chaque saison. L'A. les discute et les interprète, puisqu'ils posent maints problèmes dès qu'on les replace dans le contexte des structures primitives de l'office de nuit. Dans la note 1 (p. 11), il se range à l'opinion de Dom de Bruyne (*Rev. bénéd.* 42, 316-342) qui nie l'authenticité augustinienne de ce document.

A. D.

637. « *Magne pater Augustine* », par Angelus Walz, dans *Angelicum*, XXXI, 1954, 213-231.

L'article (en allemand) ne se contente pas de rassembler toutes les données historiques concernant les origines de l'adoption de la Règle de saint Augustin dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, son sort au cours des siècles, notamment la crise qui faillit amener son remplacement par une Règle propre à l'Ordre dominicain, le genre d'obligation qu'elle comporte, concurremment avec les Constitutions, dans cette « religion canonique » ; il traite en outre des questions relatives au texte de la Règle en usage chez les Frères Prêcheurs : histoire et état actuel, et donne la liste (p. 223-226) de toutes les variantes qu'il présente par rapport à l'édition critique établie par W. Humpfner ; enfin des versions et des commentaires qui en ont été faits. Travail méthodique et précis, contribution positive à la connaissance du monachisme augustinien et à l'histoire de la Règle.

A. D.

638. *Le problème des sources,* Rapport présenté par Michele Pellegrino, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 51-58, discussion, 59-63.

Après avoir résumé objectivement les 5 communications au Congrès augustinien qui concernent son sujet (cf. *Bull. Aug.*, 1954, à. 447, 448, 451, 452, 652) P. évoque une autre source de la doctrine augustinienne que personne n'a étudiée, les Pères grecs, et il résume les résultats obtenus par B. Altaner dans une série d'articles consacrés à ce problème et disséminés en de multiples Revues et Recueils : il souhaite les voir rassemblés en un volume. — La discussion montre que l'on peut expliquer les réminiscences classiques, non seulement par la lecture directe des auteurs, mais aussi par les manuels et florilèges en usage dans les écoles et encore par des intermédiaires, même chrétiens, comme Lactance qui cite souvent Cicéron et est alors copié par Bède le Vénérable. A propos d'une de ces sources indirectes, les « Recueils d'Exemples », on évoque l'indifférence manifestée par saint Augustin à l'égard des faits historiques, en plusieurs de ses « *Sermones de Sanctis* » : on en fournit diverses explications. D'autres remarques de détail fort intéressantes portent sur la dépendance de saint Augustin vis-à-vis de saint Ambroise pour le mariage de la sainte Vierge avec saint Joseph ; sur le grand nombre de manuels perdus dont on trouve les traces, sources indirectes fécondes spécialement pour transmettre les richesses de Possidonius ; enfin sur les sources manichéennes du temps d'Augustin récemment découvertes en Numidie. — On a surtout fait ressortir la complexité de ce « problème des sources » et montré ainsi l'utilité d'une confrontation des compétences comme celle du Congrès.

F.-J. T.

639. *Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus « Iam nova progenies caelo demittitur alto » in christicher Deutung,* par A. Kurfess, dans *Sacris Erudiri*, VI, 1954, 5-13.

Dans son *Ep.* 53 à saint Paulin saint Jérôme fait une sortie véhémente contre ceux qui, venant des études séculières s'occupent de l'Écriture Sainte et mettent sur un même pied Virgile, les auteurs pa ens et les prophètes de l'A.T. Cette lettre est de 395. Or, en 394-395 Augustin composait son *Expos. epist. ad Galatas* et *Epist. ad Rom. inchoata expos.* On sait qu'au sujet de l'interprétation de *Gal.* 2, 11 il y eut une correspondance assez vive entre Jérôme et Augustin. Or, au début de *Ep. ad Rom. inch. expos.*, 3, Augustin parle de la Sibylle, citant Virg. *eclog.* 4, 4. Il est certain que c'est Augustin que Jérôme vise dans cette *Ep.* 53 à saint Paulin.

A. de V.

640. *The Goddess Pecunia (Juvenal,* 1), 113, par B. L. Ullman, dans *Studies presented to Davis Moore Robinson on his seventieth birthday*, ed. by Mylonas G.E. and aymond D., Mo. Washington Univ., Saint-Louis, 1953, II, 1092-1095.

L'A. déploie beaucoup d'érudition pour prouver que Juvénal, 1, 133 n'est pas en désaccord avec Varron, *Antiquitates rerum divinarum*, 14, conservé par Augustin, *De civ. Dei*, 4, 21, 24, 7, 3, 11-12 et reconnaît que Pecunia est une déesse. Juvénal s'inspire certainement de Varron. Augustin, lui, ne dépend pas de Juvénal sur ce point. Il ne nomme pas Juvénal dans le *De civ. Dei*, bien que, d'après l'A. *perfrui diis iratis, De civ. Dei*, 2, 23 soit une citation de Juvénal, 1, 49 *fruitur diis iratis.* Cette dernière affirmation n'est pas soutenable comme je l'ai prouvé dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 422.

A. de V.

641. *Astrologie, Waarzeggerij en Parapsychologie bij Augustinus*, par E. Hendrikx, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 325-352.

Les anciens mettaient souvent dans la même discipline l'astronomie scientifique et l'art d'en déduire l'avenir par les divinations, horoscopes, sorts, etc. Au temps d'Augustin, cette « astrologie » appelée aussi « Mathesis » avait grande vogue et l'Évêque d'Hippone s'y intéressa toute sa vie. H. divise son exposé très documenté en quatre points : 1. Aperçu général de l'astrologie soit païenne soit chrétienne, telle que la connut Augustin. 2. Les connaissances astrologiques d'Augustin (p. 331-340) avec l'analyse des passages (*Confess.*, *De ordine*, *Epist.* 55, *De diversis quaest.*, 83, q. 45 ; *De doctrina christ.*, *De Civitate Dei*, etc.), qui les montrent réelles mais assez élémentaires. 3. Les *sources* de ces doctrines : elles sont plutôt de seconde main, surtout Cicéron et Varron. 4. Enfin, H. examine (p. 346-352) ce que saint Augustin a conservé lui-même de cette « astrologie » qu'il a persévéramment combattue depuis sa conversion. Il distingue la « science » des astres, qu'il approuve et admire, et la « divination » qu'il rejette. Mais pour expliquer les faits dont il ne peut douter, il a recours à l'intervention des démons. De plus, il conçoit l'ordre du monde en donnant un rôle aux anges placés au sommet ; et s'il n'affirme pas, il ne nie pas non plus la théorie des astres animés. — Cet exposé, clair, contient de nombreux renvois aux œuvres, et renseignements intéressants.

F.-J. T.

642. *Patristic Use of the Sibylline Oracles*, par Bard Thompson, dans *The Review of Religion*, XVI, 1952, 115-136.

L'A. pose la question : pourquoi les Pères citent-ils si souvent les oracles sibyllins ? De fait, ils les citent souvent : voir tables détaillées, p. 150-156. Avant de répondre l'A. expose d'abord les origines et l'histoire de la sibylle classique, puis de la sibylle judéo-chrétienne. Si les juifs font de la sibylle une femme sémite sinon juive, les Pères maintiennent sa qualité de païenne. Et cela précisément pour pouvoir s'en servir contre les païens comme une preuve de la vérité de la religion chrétienne annoncée par elle. L'étude est bien conduite ; on eût aimé cependant un développement plus détaillé de son argument central. Saint Augustin est cité en passant. Thompson ne cite guère que des auteurs anglais et américains. N'a-t-il pu connaître l'édition de Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951 ? ni les travaux de détails que l'A. a publiés ? Voir *Bulletin augustinien pour* 1953 dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 412, n. 187.

A. de V.

643. *Les sources platoniciennes de l'augustinisme*, Rapport présenté par Alberto Pincherle, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 71-93, discussion, 94-102.

P. s'est efforcé de mettre un ordre dans les 17 Communications au Congrès augustinien, dont il donne un résumé objectif. Les 6 premières (cf. *Bull. aug.*, 1954, n. 392, 331, 374, 338, 330, 375), concernent la philosophie augustinienne en général, sa valeur éternelle, sa survivance chez les modernes. — Ici se pose un problème de méthode (cf. *ibid.*, n. 398, 561, 535, 738, 341), car cette philosophie part de la *foi* pour atteindre la *science* : il y a interférence entre Platon et la Bible. Enfin, dans les 5 dernières études (cf. *ibid.*, n. 347, 344, 343, 366, 488, 748), les auteurs déterminent sur des points spéciaux l'influence de Platon. On voit en quel sens le titre un peu vague et ambigu, de « Sources platoniciennes de l'augustinisme » convient à ce rapport clair et constructif. — Suit une intéressante discussion sur le problème Origène ou Platon comme source de la pensée augustinienne, F. Chatillon soutenant avec verve la priorité du chrétien Origène contre l'opinion plus commune (Henry,

Courcelle, Pincherle, Plagnieux, etc.), en faveur de Platon et Plotin (les *libri platonici* des *Confess.*). — P. Courcelle propose aussi une précision sur le rôle de Plotin dans la conversion de saint Augustin ; et F. von Campenhausen note avec raison que le point de vue *vivant* d'Augustin ne correspond pas toujours aux problèmes d'influence que nous nous posons.

F.-J. T.

644. *Plotiniana*, par François Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 221-236.

Suite à son article précédent dans la même revue sur le fameaux texte de Plotin : Etibipateretibiomnia (voir *Bullet. august.*, 1953, n. 189), C. en apporte ici quelques autres interprétations : I. *Et ibi Pater et ibi omnia :* en faveur de cette lecture, C. suggère la possibilité d'une allusion voulue par Augustin à la parabole de l'Enfant prodigue qui revient « vers son Père », et celui-ci dit à son fils aîné : *Omnia* mea tua sunt. — 2. *Et ibi Pater et ibi puchra omnia :* Cette leçon corrigée est proposée par une note savante de H. Fuchs adressée à C., dans laquelle on montre que tous les éléments de la citation de Plotin peuvent ainsi provenir du même Traité sur le Beau (*I Enn.*, VI). — 3. *Ubi Deus Pater est et lucida veritas.* C'est ici une citation libre du *De Civitate Dei*, due à Guillaume de Saint-Thierry dans son *Com.* de l'*Epître aux Romains* (P.L., CLXXX, 547, sq.), qui attribue le texte à Platon (l'idée est dans *Théétète*, 176, ab) et dont C. relève l'habile adaptation « lucida veritas ».

F.-J. T.

645. *St. Augustine's « Ascent » to God*, par S. Connolly, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, LXXXI, 1954, 120-133 et 260-269.

Dans ces deux nouveaux articles sur l' « *Ascension vers Dieu selon saint Augustin* » qu'il a expliquée précédemment (cf. *Bullet. august.*, 1952, n. 591, dans l'*Année théologique augustinienne*, 1953, p. 402), C. poursuit la comparaison avec Plotin, pour établir le degré de dépendance de saint Augustin vis-à-vis du penseur grec. Or les *Ennéades* nous donnent déjà tous les *éléments de l'ascension* : les trois degrés : l'Ame, le « Noûs » et l'Un, et même les degrés du monde sensible, corps, végétaux, animaux, homme, où, selon C., Plotin s'inspire plutôt d'Aristote ; mais surtout, il présente l'âme comme intermédiaire nécessaire pour atteindre Dieu, comme le fera Augustin. — Si l'on considère la *structure de l'ascension* (deuxième article), sans nier une ressemblance générale, spécialement avec le Traité du Beau (V^e^ Ennéade) cité par Augustin (*Confes.*, l. VII), l'originalité du penseur chrétien apparaît davantage, soit dans le terme du mouvement qui est Dieu-Vérité, tandis que pour Plotin c'est la deuxième Hypostase (le « Noûs ») qui est inférieur à l'Un ; soit aussi dans l'effort d'Augustin pour donner une valeur rationnelle à la preuve de Dieu, spécialement en faisant appel pour nos « vérités éternelles » à une règle immuable qui ne peut être que Dieu. — Cependant en terminant, C. cherche encore dans Plotin la source même de ces dernières idées d'Augustin, et il présente quelques textes des *Ennéades* où le « Noûs » est identifié à la Vérité et où celle-ci est la règle de nos esprits. Cette dernière dépendance, cependant, est moins évidente. Ce qui ressort plutôt, c'est la parenté profonde d'esprit et de méthode entre les deux penseurs. Mais la lumière de la foi catholique donne à la traduction augustinienne du platonisme une richesse et une plénitude de vérité bien supérieure à celle de Plotin.

F.-J. T.

646. *Porphyrius als historicus in zijn strijd tegen het Christendom*, par W. den Boer, dans « *Varia Historica* », aangeboden aan Professor Doctor A. W. Bijvanck, ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag door de Historische Kring te Leiden, van Gorcum, Assen, 1954, 83-96.

Cet article a le mérite de tirer l'attention sur le fait, assez négligé jusqu'ici, que Porphyre, dans sa lutte contre les chrétiens, se révèle autant historien que polémiste, philosophe et théologien. Sa critique s'inspire des principes de l'historiographie grecque du IIIe siècle, dont l'A. dégage quelques éléments : le souci des citations exactes, la précision chronologique, au moyen de laquelle Porphyre cherche à présenter les prophéties comme des prédictions *post eventum*, le désaccord ou l'accord des auteurs sur le même fait raconté, et surtout sa conception cyclique de l'histoire qui lui fait rejeter à priori les faits uniques de la vie du Christ, comme la résurrection, et par conséquent l'orientation eschatologique du christianisme. L'article reste schématique mais n'en est pas moins révélateur de cet aspect négligé de l'activité de Porphyre, qui mériterait une étude plus fouillée. Il ouvre aussi des vues intéressantes sur la culture de ce IIIe siècle, qui vit la lutte entre paganisme et christianisme se déplacer du terrain de la polémique populaire vers le domaine de la controverse intellectuelle. A ce point de vue cet article peut intéresser les augustinisants. Augustin a combattu Porphyre, *christianorum acerrimus inimicus*, mais non sans l'estimer *philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum* (*De civ. Dei*, VII, 25 ; VIII, 12 ; XIX, 22). Voir aussi *Epist. CII*, P.L., 33, 373 sq.

A. de V.

647. *S. Agostino e Porfirio*, par Giuseppe Faggin, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 376-382.

Après avoir rappelé l'estime de saint Augustin pour Platon et Plotin, F. caractérise la position de Porphyre résolument antichrétienne, et il résume la vive polémique menée contre lui par Augustin, spécialement dans la *Cité de Dieu*, l. X : cette lutte exprime, selon lui, l'opposition de l'ancienne culture païenne près d'être vaincue par la culture chrétienne. — Il ne dit rien des problèmes agités entre spécialistes concernant *les œuvres* de Porphyre connues ou ignorées par saint Augustin.

F.-J. T.

648. *Augustin und der Montanismus*, par Kurt Aland, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 339-355.

M. de Labriolle, *La Crise montaniste*, 1933, affirme non seulement qu'il existait encore des Montanistes en Afrique au temps de saint Augustin, mais que saint Augustin les aurait victorieusement combattus dans ces « Tertullianistes » de Carthage, qui se convertirent et mirent leur basilique à la disposition des catholiques (*De haeresibus*, 86). Kurt Aland reprend ce problème.

Et d'abord existait-il des Montanistes aux IVe-Ve siècles dans l'occident latin ? De nombreux textes mentionnent le montanisme, par ex., *Liber pontificalis*, Duchesne, I, 220 ; Pacianus de Barcelone, *Ep. ad Sympronianum novatianum*, I, 3 ; *Codex Theod.*, XVI, 5, 40 (22 févr. 407, édict. d'Honorius) ; Hilaire de Poitiers *Ad Const.* 2, 9 et *Contra Const. imp.*, 11 ; *Ambrosiaster*, M.L. 17, 453, 470 ; Nicetas de Remesiana, *De symbolo*, 10 et surtout Jérôme, entre autres passages, *In Gal.*, 2, 3 et *Ep.* 41 *ad Marcellam*. Ils ne permettent cependant pas de conclure à la survivance du montanisme en Occident à cette époque : l'A. prouve, à mon avis, que ces textes, pour autant qu'ils ne rappellent pas les « listes d'hérésies » qui ne pouvaient

omettre le montanisme, s'expliquent aisément par l'habitude des théologiens de discuter d'erreurs, même si celles-ci n'ont plus d'adeptes. Quant à l'Illyricum, région frontière entre l'Occident et l'Orient, où J. Zeiller, *Le Montanisme a-t-il pénétré en Illyricum ?* (*Rev. d'Hist. ecclés.*, XXX, 1934, 847-851), croit déceler une survivance, le témoignage de Nicetas de Remesiana, *De symbolo*, 10, ne permet pas cette conclusion ; ce témoin n'est nullement appuyé par *Epist. Auxentii de viat. et obitu Wulfilae*, dont la série d'hérésies combattues par Wulfilas trahit le souci d'agrandir le mérite doctrinal du héros. Pour l'Afrique du Nord, Optat de Milève, *Contra Parmenianum Donastistam*, I, 9, déclare nettement que ni l'erreur ni le nom des Montanistes n'y étaient plus connus de son temps. Le contrôle des inscriptions latines connues jusqu'ici aboutit au même résultat négatif. Et Augustin ? Il mentionne le montanisme dans : *De agone christiano*, 28 ; *Ep.* 118 *ad Dioscorum*, 12 ; *De bono viduitatis*, 4, 6 ; 5, 7 ; *Epist.* 237 ; *Contra Faustum*, 32, 17 ; *De haeresibus*, 86. L'analyse du contenu de ces passages indique bien qu'Augustin tient ses informations de ses prédécesseurs et non d'un contact personnel avec des Montanistes. Seul *De haeresibus*, 86, donne un témoignage personnel. Il s'agit de Tertullianistes ; mais ce qu'Augustin y dit de la rupture entre Tertullien et les Montanistes nous enlève tout moyen de contrôle : dans quelle mesure ces Tertullianistes sont-ils encore Montanistes ? L'étude de Kurt Aland est remarquable par les résultats obtenus et par la méthode rigoureuse mise en œuvre pour les obtenir.

A. de V.

649. *Note supplémentaire sur les « Acta Archelai » et le manichéisme médiéval*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 208-209.

Note instructive sur cet ouvrage grec « du second quart du IVe s., composé par un certain Hégémonius » (H.-Ch. Puech), dont on reparle depuis la découverte de nouveaux documents manichéens ; il intéresse à la fois le manichéisme médiéval et celui du temps d'Augustin. Mais entre l'un et l'autre, quelle sorte de filiation y a-t-il ? Problème nouveau que soulève l'A. en terminant.

A. D.

650. *Adimantus Manichaei discipulus*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 191-203.

Quel est le titre exact de l'ouvrage couramment dénommé *Contra Adimantum ?* Avec autant d'érudition que d'esprit, l'A. établit, à l'occasion d'un lapsus de G. Bardy, *Contra Adimantum manichaeum*, que seul est authentique le titre à quatre mots : *Contra Adimantum Manichaei discipulum*. — Que sait-on sur Adimante ? Aux spécialistes du manichéisme africain de rassembler le dossier historique de ce personnage. Ce que F. Ch. nous en dit montre du moins que saint Augustin ne s'est pas trompé en lui accordant une grande importance.

A. D.

651. *Numidian Manicheism in Augustinus'Time*, par L. H. Grondijs, dans *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, IX, 1954, 21-42.

652. *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle*, par L. H. Grondijs, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 391-410.

Ces deux articles ne se complètent guère, mais plutôt se répètent : le premier insiste plus longuement sur ce que l'A. appelle sectes manichéennes, le second s'attarde à

l'analyse du manichéisme numidien du IVe s. La thèse fondamentale de l'A., que le manichéisme numidien doit illustrer, est qu'il n'y a pas un seul manichéisme, mais plusieurs sectes manichéennes. Il affirme en plus que la doctrine originelle de Mani était dépourvue d'éléments spécifiquement chrétiens. Cette affirmation, il ne la base pas sur une reconstitution de la doctrine de Mani à partir des documents conservés, reconstitution jugée par lui impossible parce que ces documents proviennent de trois continents et s'échelonnent sur près de dix siècles, mais sur des considérations purement historiques : Mani a élaboré sa doctrine dans un milieu hostile au christianisme : il se devait donc, pour réussir, d'en écarter tout élément chrétien. L'introduction d'éléments chrétiens, surtout christologiques, se constate dans le manichéisme occidental, implanté en milieu chrétien ; elle serait le fruit d'une tactique de propagande, de protection voire même de camouflage. Dans le manichéisme oriental, asiatique, les éléments chrétiens font pratiquement défaut. L'A. déploie beaucoup d'érudition pour établir cette dernière affirmation. Il oublie cependant que déjà en 1926 E. Waldschmidt et W. Lenz, *Die Stellung Jesu in Manichaeismus*, Berlin, 1926, ont reconnu d'après les textes asiatiques le rôle central et capital de Jésus dans le manichéisme. De son côté le Livre des Psaumes, *A Manichaean Psalmbook, Part. II*, édité et traduit par C.R.C. Alberry, Stuttgart, 1938, a des passages christologiques émouvants. Cf. J. de Manasce, *Augustin manichéen*, dans *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, Bern, 1956, 79-93. Mais l'A. écarterait sans doute ce dernier témoignage à cause de sa provenance égyptienne. Reste cependant que malgré des divergences de détails tout plaide en faveur de l'unité du manichéisme à travers les langues et civilisations qui l'ont exprimé (de Manasce, *l. c.*, 91, n. 2). Ce manichéisme, qui doit être, pour le fond, originel, avait donc des éléments chrétiens, christologiques, en Chine, dans le Turkestan autant qu'en Afrique chrétienne. — L'analyse du manichéisme numidien du IVe s., que l'A. entreprend pour expliquer la formation d'une secte manichéenne *sui generis* par l'introduction, entre autres, d'éléments chrétiens, manque dès lors son but principal. Elle n'est cependant pas sans intérêt. L'A. commente en gros la formule trinitaire de Faustus, conservée par Augustin *Contra Faustum*, XX, 2, pour montrer l'apport que la philosophie païenne a fourni à la théologie chrétienne et au système manichéen en Numidie. Il est extrêmement difficile de suivre l'A., surtout en ce qui concerne le dédoublement du Verbe et son identification, dans le manichéisme numidien, avec le soleil et la lune. On est gêné par l'emploi indistinct de *Verbe*, *Verbe (incarné)*, de *Christ*, de *Jésus* dans des contextes où ces mots désignent manifestement soit des états différents de la même personne, soit même des personnes différentes. L'A. manque de rigueur terminologique et je me demande si ce manque ne correspond pas à un manque de précision dans la connaissance de la doctrine chrétienne présentée par les Pères. De là quelques rapprochements hâtifs entre philosophes et Pères, basés sur l'emploi d'un même vocabulaire ou d'un même procédé de raisonnement : philosophes et Pères ne parlent pas cependant toujours des mêmes choses. C'est en exploitant ces équivoques que les manichéens d'Afrique ont pu faire accroire que leur religion était identique à la religion chrétienne (*C. Faustum*, XX, 2). Il reste que le manichéisme numidien devait être fort séduisant pour des chrétiens épris de mysticisme cosmique pseudoscientifique, comme il devait y en avoir beaucoup au temps de saint Augustin. — L'A. aurait pu consulter avec fruit l'article de W. H. C. Frend, *The Gnostic-Manichaen Tradition in Roman North Africa*, dans *The Journal of ecclesiastical History*, IV, 1953, 13-25. Voir *Bulletin augustinien pour* 1953, dans *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 270-271, n. 125. — Le texte *De haeresibus* 86, cité par l'A. dans *Augustinus Magister*, III, 396, note 2 et dans *Nederl. Theol. Tijdschrift*, IX, 37, note 2, indique clairement qu'il s'agit de Carthage, qui n'était pas le propre diocèse d'Augustin : « ...in urbe Carthagiensi... me *ibi* posito... ». — Rien dans *De actis cum Felice manichaeo*, I (cité par l'A. *c. Fel. man.*) ne permet d'affirmer que « tous ses livres manichéens,

préalablement confisqués, ne lui furent même pas montrés, quand il les réclamait, rien que pour en tirer des moyens de défense (*Aug. Magist.*, III, 393, note 3)».

A. de V.

653. *En attendant le retour de Mani*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 185-190.

Le manichéisme, « chez Augustin, reste toujours plus ou moins présent à l'arrière-plan, comme un mal contre lequel il y aura constamment à lutter et dont les cicatrices ne peuvent s'effacer ». Quelles perspectives nous ouvre le renouveau récent (depuis 1930 surtout) des études manichéennes ? Il s'en suivra « une énorme simplification et coordination », mais aussi « un bon déchet ». Notre compréhension d'Augustin pourra s'enrichir, à condition d'accorder à Mani, dans la recherche, la place et l'intérêt qui lui reviennent. On a surfait l'importance de Plotin et du néo-platonisme. Il s'impose de reprendre l'examen des grands problèmes de la pensée augustinienne « en fonction de cet arrière-plan manichéen », leur milieu historique, dont la con-naissance se renouvelle.

A. D

654. *Sur saint Augustin et le manichéisme médiéval, deux suggestions*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 206-208.

Les 21 *Prosperi anathematismi* portent le titre de *Capitula sancti Augustini* ; sur quoi l'A. fait ses réflexions d'historien et de critique. Le fait à retenir est celui de la double survivance médiévale : du premier manichéisme, mais conjointement aussi de son premier et plus grand adversaire.

A. D.

655. *St Augustine's Defense of the Hexaemeron against the Manicheans*, Dissertatio Gregoriana, Roma, 1956.

656. *The Developement of Augustine's Ideas on Society before the Donatist Controversy*, par F. Edward Cranz, dans *The Harvard Theological Review*, XLVII, 1954, 255-316.

Travail méthodique, en matière neuve (cf. la bibliographie, p. 255 : à compléter actuellement). Il pourrait orienter vers une meilleure solution des problèmes soulevés, à Augustin lui-même et à ses commentateurs, par la position théologiquement juste mais historiquement difficile du dualisme absolu des deux cités dans le *De Civitate*. Augustin y est tributaire d'une terminologie neuve par rapport à celle du *De catechiz. rudibus*, dans lequel Empire romain et cité terrestre sont en situation neutre par rapport aux deux cités bibliques. L'auteur propose donc de définir quelle serait exactement la pensée de saint Augustin vers 400, année repérée par lui comme terme d'une évolution et point de départ d'une autre, en tenant compte que la seconde reste en dépendance de la première. C'est cette première longue étape, lointaine mais décisive aussi, qu'il a pris à tâche de jalonner dans la présente étude, qui intéresse d'ailleurs toute la sociologie d'Augustin. La prospection prend comme base une chronologie des œuvres établies p. 256-258, les textes importants sont cités en note. Du *Contra Academ.* au *De vera religione*, les idées restent coulées dans les cadres de la philosophie gréco-romaine. De 390 au *De diversis quaest.* 83 s'opère « le revêtement ecclésiastique et biblique » et s'élabore une synthèse harmonieuse des deux notions chrétienne et platonicienne de société. De 393 jusqu'à l'*Ad Simplicianum* (396), en conséquence de nouvelles lumières

sur les notions de grâce et d'histoire (du salut), une tension s'accuse entre deux corps de doctrine incompatibles. Dans la période suivante (396 à 400), dans les *Confessions* notamment, mais aussi dans les écrits suivants, *Contra Faustum*, *De doctrina christiana*, *De catech. rud.*, *De consensu evang.*, tous les dégagements s'opèrent, et l'on voit se former la synthèse définitive et d'expression chrétienne d'un univers de salut.

A. D.

657. *Ossius of Cordova A Contribution to the History of the Constantinian Period*, by Victor C. DE CLERCQ, Coll. « Studies in christian Antiquity n° 13 », The Catholic University of America Press, Washington, 1954, 23,5 × 15,5, XXXI-561 p.

De cette biographie détaillée d'Ossius, évêque de Cordoue nous ne retiendrons ici que ce qui concerne saint Augustin. A propos du rôle qu'Ossius a joué dans la crise donatiste (p. 161-175 et 488-490) l'A. est amené à discuter le témoignage qu'Augustin donne sur l'évêque de Cordoue dans son *Contra epist. Parmeniani libri tres*, I, III, 4 ; IV, 7. L'ouvrage d'Augustin date d'environ 400 ; il y réfute la *Lettre à Tyconius* de Parménien écrite vers 378, que nous ne connaissons que par Augustin (voir P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, V, 1920, 231-238). Ces deux écrits sont assez tardifs par rapport aux événements qu'ils relatent. Parménien, peut-être espagnol lui-même, rend Ossius responsable de tout ce qui a été décidé et fait contre les donatistes dans la période 313-320. Cependant, toujours d'après Parménien, cité par Augustin, Ossius était le moins recommandable des hommes : il avait été condamné par les évêques espagnols et c'est seulement plus tard, à force d'intrigues, qu'il s'était fait déclarer innocent par les évêques de Gaule, dont les espagnols acceptèrent le verdict. Parménien ne dit pas de quel crime il s'agit, et cela peut-être à dessein. Il accuse nettement le pape Miltiade de *crimen traditionis* après le concile de Rome défavorable aux donatistes, mais l'accusation contre Ossius reste dans le vague : « probent... talem illum fuisse qualem discunt » ... *op. cit.* IV, 7. Augustin semble bien croire que Parménien fait allusion à un événement passé sous la persécution de Dioclétien et par conséquent en relation avec l'origine du donatisme. Aussi quelques rares auteurs : Means, *Hosius*, dans *Dict. of Greek and Roman Biography and Mythology*, 1880 et Frend, *The Donatist Church*... 1952, p. 145-46, pour expliquer qu'au Concile d'Arles le nom d'Ossius n'est pas mentionné, supposent qu'il eut à s'y défendre contre des accusations portées non seulement par les donatistes mais par ses collègues espagnols au sujet de sa conduite sous la persécution. Cela ne tient pas debout : Ossius était à la cour de Constantin qui, en juin 314, était à Trèves d'où il gagna bientôt la Thrace. Toutefois, Augustin fait des réserves sur le fait d'une condamnation d'Ossius en ce moment... « si tamen Ossius ab Hispanis damnatus a Gallis est absolutus » *op. cit.*, IV, 7. Il pense d'ailleurs que, si condamnation il y a eu, les espagnols ont dû être circonvenus par de fausses informations. En bon polémiste Aug. rétorque contre les donatistes le fait que les espagnols, n'ont pas hésité à revenir sur leur décision. Mais rien dans son exposé permet d'identifier le Concile d'Arles avec celui qui aurait innocenté Ossius. D'ailleurs il est peu probable qu'Ossius, renommé dans le monde entier comme *confesseur*, ait failli sous la persécution. Si Augustin semble croire que Parménien ait voulu suggérer celà, l'auteur au contraire pense queParménien veut exploiter le fait qu'Ossius, sur la fin de sa vie, a signé le formulaire arien de Sirmium (357). Ceci provoqua, en effet, en Espagne une réaction hostile, dont Grégoire d'Elvire prit la tête : le nom d'Ossius fut rayé des dyptiches à Cordoue. Les évêques de Gaule, qui en 359 à Rimini signèrent en bloc un formulaire antinicéen, devaient nécessairement se montrer moins durs pour Ossius, et il se peut que le synode de Paris 360-361 ait prononcé le verdict favorable mentionné par Augustin-Parménien, auquel les espagnols se sont ralliés. A mon avis, Augustin a dû connaître ces faits

mais en polémique il était plus habile de sa part de laisser l'accusation portée contre Ossius par Parménien dans le vague où elle était, pour mieux confondre l'adversaire.

A. de V.

658. *Augustines's first Contact wih Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage*, par J. H. Koopmans, dans *Vigiliae christianae*, VIII, 1954, 149-153.

On a hésité sur la date précise du Concile de Carthage qui porta la première condamnation contre le Pélagianisme en la personne de Célestius : entre 411 et 412. K., en se basant sur le court séjour de Pélage en Afrique en 411, sur sa lettre à saint Augustin et la réponse de celui-ci (*Epist.* 146), et sur divers renseignements tirés des œuvres anti-pélagiennes d'Augustin, conclut que l'évêque d'Hippone avait lu en septembre 411 les actes de ce Concile de Carthage avant d'organiser sa lutte contre Pélage, et que la seule date possible du Concile est juillet-août, ou le commencement de septembre 411.

F.-J. T.

659. *A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière*, par Émilienne Demougeot, dans *Revue historique*, CCXII, 1954, 23-38.

Les pages 35-38 concernent l'attitude d'Innocent vis-à-vis des donatistes et pélagiens : effacement ou abstention ; influence combien moins efficace que celle d'Augustin, de ce Pape si grand au plan religieux mais qui tient peu de place dans le monde politique.

A. D.

660. *Le « De unitate » (chap. iv-v) de saint Cyprien interprété par saint Augustin*, par Othmar Perler, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 835-858.

Saint Augustin a connu le *De unitate* de s. Cyprien. Dans la controverse donatiste il en cite continuellement le ch. v. Mais le ch. iv, qui contient le texte important de la Primauté, n'est pas cité. L'A. établit qu'Aug. ne l'ignore pas : réminiscences dans le *Ps. Contra partem Donati*, *Contra epist. Manichaei* et *De agone christiano* Dans quelle recension Aug. lisait-il le *De unitate ?* L'A. affirme : dans le *texte. dit interpolé* et non dans le *textus receptus*. Ici l'A. se sépare de Dom Lemoyne qui affirme qu'Aug. connaissait tout aussi bien le *textus receptus* (Voir *Augustinus Magister*, III, 227-229). Pourquoi saint Augustin fait-il silence sur la Cathedra Petri dans la lutte antidonatiste ? L'A. pense que c'est en raison d'« une attitude de polémiste, dictée par les circonstances », en partie aussi peut-être par une mentalité africaine héritée de Tertullien. Dans la querelle antipélagienne Aug. précise sa pensée, transforme et dépasse la pensée de Cyprien et déclare nettement la primauté doctrinale du Siège de Pierre. Cependant une objection subsiste contre la dépendance d'Aug. à l'égard de Cyprien : « l'identité du sujet qui aurait entraîné celle des textes de l'Écriture ne suffirait-elle pas à expliquer les coïncidences textuelles entre les auteurs (p. 850) » ? Cette étude est une contribution importante au problème de critique textuelle et éclaire en même temps un point capital de l'ecclésiologie de saint Augustin.

A. D.

661. *Les anciennes versions latines des homélies de saint Basile*, par Dom Michel Huglo, dans *Revue bénédictine*, LXIV, 1954, 129-132.

Dans cette note, qui suit à travers les mss les divers groupements des anciennes versions latines des homélies de saint Basile, relevons en l'un d'eux, la traduction très ancienne de la 2e homélie sur le jeûne, citée par Nicétas (*De psalmodiae bono*) et connue de l'auteur pseudo-augustinien du sermon *Moyses famulus tuus*. C'est à son sujet qu'Augustin déclare dans le *Contra Julianum* (I, 18) qu'il préfère retoucher la traduction après recours au grec. — Une partie de l'Homélie I (nos 1 et 2), en raison de son caractère d'introduction au psautier, a eu la fortune d'être conservée en tête de divers psautiers des VIIIe et IVe siècles, ou commentaires et collections de psaumes, et notamment de plusieurs mss des *Enarrationes in ps.* Aux mss cités par Dom Wilmart (*Miscell. agost.*, II, p. 300, n. 3), l'A. ajoute *Vat. lat.* 487 (daté de 1470). fol. 98.

A. D.

662. *La méthode catéchétique de St Cyrille de Jérusalem comparée à celles de St Augustin et de Théodore de Mopsueste*, par Georges Touton, dans *Proche-Orient chrétien*, I, 1951, 265-285.

I. Rappel de la discipline de l'arcane valable pour les trois Docteurs. II. Pour l'explication du *Credo*, on s'en réfère à saint Augustin, pédagogue modèle dans le *De catechizandis rudibus*, père et maître remarquable dans le *De symbolo* et ses sermons aux catéchumènes, en notant que la ressemblance est plus grande entre Cyrille et Théodore. III. Quand au souci apologétique, la catéchèse de saint Cyrille s'écarte de celle d'Augustin sur plusieurs points : ainsi Augustin, lutteur acharné, est beaucoup plus préoccupé que Cyrille de maintenir l'introduction au-dessus de toute polémique. IV. Cyrille est dépassé sur ce point par Théodore, polémiste vigoureux, qui ne manque aucune occasion d'accabler ses adversaires. V. Le rôle doctrinal de la Liturgie est longuement exposé en saint Cyrille et en Théodore, la documentation de l'A. étant plus déficiente pour saint Augustin, et assurément plus difficile.

A. D.

663. *Clavis S. Petri Chrysologi*, par D. Alexander Olivar, dans *Sacris erudiri*, VI, 1954, 327-342.

Rassemblant ici le résultat de ses travaux, l'A. dresse une liste, non définitive encore, des corrections et précisions qu'il est à même d'apporter à la *Clavis Patrum latinorum* (*Sac. erud.* III, 227-237) concernant les œuvres de Pierre Chrysologue. Nous rencontrons trois sermons (6e, 97e et 135e) de l'Appendice des pseudo-augustiniens, classés comme inauthentiques. Par contre, le 124e du même Appendice est authentiquement de P. Chrysologue. Deux sermons publiés dans l'édit. Caillau-Saint-Yves (1836) p. 91 s. et p. 103 s., comme inédits d'Augustin sont de Pierre Chrysologue ; un 3e sur l'Épiphanie (p. 130 s. du même ouvrage), jugé authentique par D. Morin, est rejeté par l'A. Le sermon 199 de l'Appendice augustinien est la forme brève d'un sermon authentique (91e) de saint Pierre Chrysologue.

A. D.

664. *Sarabara (Dan. 3, 94 (27) bei Aug. mag. 10, 33 11, 37)*, par G. N. Knauer, dans *Glotta. Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*, XXXIII, 1954, 100 118.

Dans *De magistro* 10, 33-11, 37 Augustin cite 5 fois le mot *sarabarae (as)*, emprunté à *Daniel* 3, 94 (27). Il choisit ce mot pour prouver son affirmation que la relation entre un signe et la chose signifiée reste incomprise aussi longtemps que la chose signifiée n'est pas connue. Augustin interprète *sarabarae* par *quaedam capitum tegmina*, sorte de couvre-chef, tandis que toute la tradition a voulu y voir des vêtements : manteau, pantalons, chausses. G. N. Knauer part de cette constatation pour une longue recherche de philologie et de critique textuelle sur le mot en question dans les diverses versions de *Daniel :* ses formes grammaticales, ses altérations, son origine probable et sa signification. Il en conclut que l'interprétation d'Augustin est exacte. Comment Augustin, seul, a t il pu retrouver le vrai sens de ce mot iranien ? Il ne semble pas avoir connu l'interprétation traditionnelle : lorsqu'il écrivit son *De magistro* en 386, le mot était tout nouveau pour lui « sarabarae ... adhuc non novi, 10, 35 » ; le commentaire sur *Daniel* de Jérôme ne devait paraître que 20 ans plus tard. D'où il semble qu'Augustin interprète *Daniel* 3, 94 (27) en lui même, de ses propres moyens, sans avoir recours au texte plus compliqué de *Daniel* 3, 21 (cf. Bassi, *Sant'Aurelio Agostino, Il maestro* ... 1941, 2e édit. p. 96 note 1), ni à des commentaires. Knauer ajoute qu'il n'est pas impossible qu'Augustin, en lisant pour la première fois en *Daniel* 3, 94 (27) le mot *sarabarae* se soit souvenu instinctivement d'un passage d'une traduction latine d'un texte hymnologique manichéen, où le même mot ou un mot semblable signifiait nettement *tegmen capitis*. Dans les documents manichéens découverts à Turfan il existe en effet, un hymne où il est question de sarvar = casque. Resterait à prouver que, des textes semblables circulaient en Afrique en traduction latine. Augustin n'est jamais revenu sur *Dan.* 3, 21 et 3, 94 (27).

A. de V.

665. *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*, par Hélène Pétré, dans *Recherches de science religieuse*, XLII, 1954, 40 57.

Le commentaire de Cantiq. II, 4 par Origène (p. 40-50) en a orienté l'interprétation pour plusieurs siècles ; l'A. en retient deux témoignages, celui de Grégoire de Nysse (p. 51-53) et celui d'Augustin (p. 53-57). D'où l'intérêt de cette étude qui présente l'interprétation traditionnelle à son principal point de départ et à ses deux moments-clés. Le rapprochement des deux définitions : *virtus ordo amoris (De civit. XV, 22)* et *pax ... ordinatissima societas... (De civit. XIX, 13)* éclairent le fondement augustinien d'un *ordo amoris* dont l'analyse rejoint celle d'Origène. Est encore spécifiquement augustinienne l'insistance sur la nécessité de subordonner la créature au Créateur comme exigence primordiale de l'*ordinata caritas* (interférence du thème Créateur-créature, essentiellement augustinien et qui tient une grande place dans les *Confessions*).

A. D.

666. *La croix sur le front*, par Henri Rondet, dans *Recherches de science religieuse, Miscellanea augustiniana*, XLII, 1954, 388-394.

Le dossier du sujet est rassemblé : une cinquantaine de textes, qui attendent explications et mises au point, dont un grand nombre suggèrent l'interprétation réaliste : une marque dans la chair, tatouage ou peinture. Cette marque aurait-elle jamais fait partie des rites du catéchuménat ? C'est encore moins sûr. L'histoire

des us africains ne lui serait pas contraire, cf. la coutume de marquer l'esclave, le soldat, la brebis, ainsi que les affinités du signe de la croix avec la circoncision et le sang de l'agneau, et même les comparaisons employées par Augustin pour expliquer le caractère sacramentel. Conclusion : il se pourrait bien, non assurément partout et toujours, que l'africain réaliste n'ait pas reculé devant cette pratique.

A. D.

667. *Literary note on the earliest scholastic Commentarii in Psalmos*, par Damian Van Den Eynde, dans *Franciscan Studies*, XIV, 1954, 121-154.

Cette étude des *Commentaires sur les psaumes* qui nous restent du temps de l'ancienne scolastique (dont plusieurs inédits) intéresse directement le problème, soulevé par E. Gilson à propos de saint Bernard, de l'origine plotinienne ou augustinienne de l'expression devenue courante au XII^e^ siècle *regio dissimilitudinis*, présente une seule fois dans les *Confessions* (VII, 10, 16). A la suite de J.-M. Déchanet (Guillaume de saint-Thierry et Plotin), G. Dumeige dans *Dissemblance* (*Dictionnaire de spiritualité*, 1956) voit encore en Guillaume de saint-Thierry le plus ancien témoin de l'expression et l'explique par un emprunt direct aux *Ennéades* (en attendant de découvrir l'intermédiaire latin qui a pu transmettre au XII^e^ siècle des fragments des *Ennéades*). Quant aux citations qu'en fait saint Bernard, il les rattache directement à la lecture des *Confessions*, en ajoutant cependant que la question des sources et des influences n'est pas élucidée. Le présent article semble bien apporter une contribution à cette élucidation : il replace Guillaume et Bernard (sans décider à qui revient la priorité) dans un milieu où s'éclaire autrement l'usage de l'expression. L'auteur a relevé son emploi en tête (Ps. 1, v. 1) d'un ensemble de commentaires antérieurs de psaumes, dont il dégage la source commune, le *Glossa* d'Anselme de Laon († 1117). Ce dernier serait donc l'introducteur de l'expression dans la théologie scolastique. — Pour avancer d'un pas, le problème de l'origine lointaine reste ouvert. Le contexte de son emploi, dans tous les cas découverts, s'écarte notamment du contexte des *Confessions*. — Pour la bibliographie, voir p. 150, mais surtout *Dict. de spirit., loc. cit.* col. 1345-6.

A. D.

668. « *Praedestinatio, Electio* » *en el libro* « *De praedestinatione Sanctorum* », Contribucion a un « Lexicon augustinianum », par José M. Dalmau, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, p. 127-136.

Le vocabulaire de saint Augustin n'est pas technique et rigide ; il est celui d'un rhéteur et d'un apôtre parlant à un auditoire précis dont il désire être compris. Il peut donc y avoir des nuances importantes dans le sens des mots employés quand on passe d'un ouvrage à un autre, ou même d'un livre à un autre dans un seul ouvrage. D. le montre pour les termes « Praedestinatio, Electio » (à peu près synonymes dans le *De praedestin. sanctorum*) : ils se rapportent parfois à la grâce et donc à tous les chrétiens ; et parfois à la gloire céleste et ne concernent plus que les élus. Pour déterminer le vrai sens du mot dans un passage, il faut tenir compte du but du Traité qui le contient et du contexte immédiat : Un mot n'a jamais une définition fixée une fois pour toutes. Cependant, conclut D., les précisions apportées plus tard par la théologie scolastique sont très utiles, sinon indispensables, pour saisir l'idée juste de saint Augustin.

F. -J. T.

669. *Praedicare — Tractare — Sermo, essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne*, par Christine Mohrmann, dans *La Maison-Dieu*, nº 39, 1954, 97-107.

Praedicare doit être rapproché de son équivalent grec κηρύσσειν : proclamer aux peuples le message du salut, pour exprimer la densité de sens qu'il avait aux premiers siècles. Il désignait la prédication même du Seigneur et des apôtres, se rapportait à la doctrine chrétienne en toute sa plénitude et revêtait une nuance mystique qui mettait en lumière son aspect charismatique. La prédication de saint Augustin fournit les textes les plus nombreux de cette étude qui éclaire la conception chrétienne de la prédication. — Chez les auteurs chrétiens les plus anciens, on rencontre aussi *tractare*, *tractatus*, désignant en premier lieu la prédication exégétique. Au IVe siècle, *sermo* devient le nom usuel de toute prédication, catéchétique, exégétique, parénétique.

A. D.

670. *Saint Augustin prédicateur*, par Christine Mohrmann, dans *La Maison-Dieu* nº 39, 1954, 83-96.

Le ministère de la Parole a pour Augustin un caractère charismatique et c'est dans une union charismatique avec ses auditeurs qu'il l'exerce. Ses déclarations autant que sa prédication elle-même nous apprennent ce qu'est *l'essence de la prédication*. Sous quelle forme elle se présente, l'A. le montre en une analyse très compétente de ce *style homilétique* dont Augustin est le créateur et dont il fit aussi la théorie. Il s'y propose trois choses : avant tout la clarté, puis l'expressivité, enfin la gravité et l'onction. Le génie d'Augustin sut lui communiquer une vie singulière.

A. D.

671. *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, par Christine Mohrmann, dans *The Harvard Theological Review*, XLVII, 1954, 141-152.

Étude intéressante par les principes qu'elle énonce sur l'évolution du latin chrétien primitif à partir de certains mots du grec chrétien ; ainsi, à l'encontre de Dom Casel, il faut rejeter l'adoption par les chrétiens de termes appartenant aux religions à mystères : *mysteria, sacra, arcana, initia*. Puis par l'explication qu'elle apporte de l'adoption de *sacramentum* dans tous les sens de *musterion*. Se bornant aux textes les plus anciens, l'A. n'avait pas à faire appel à ceux d'Augustin, quitte à signaler, avec le P. Couturier (*Études augustiniennes*, p. 161-332) que chez lui, en général, l'équivalence de *mysterium* et de *sacramentum* est évidente, *mysterium* cependant étant moins employé au sens rituel.

A. D.

672. *Imago, Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie*, par Walter Dürig, Coll. « Münchener Theologische Studien, II, Systematische Abteilung, 5. Band », Karl Zink Verlag, München, 1953, 24 × 16, XX-190 p.

Dans *Vigiliae Christianae*, VII, 1953, 61-64, Mlle Chr. Mohrmann donne de cet ouvrage une critique assez sévère : le livre serait un partiel échec par le choix du sujet et par la méthode philologique défectueuse mise en œuvre. Dans le latin chrétien *imago* est resté un mot au sens flottant : il n'est jamais devenu un terme technique et, sauf dans la terminologie biblique où il a été vraiment usuel, il a été presque toujours refoulé par d'autres termes, comme par ex. en doctrine sacramentelle par *sacramentum*. Il ne se prête donc pas à être le point central d'une

étude sémasiologique. Par ailleurs les idées que l'A. se fait sur l'origine du latin chrétien et du latin liturgique dénotent une ignorance, sinon une méconnaissance des publications récentes sur le sujet. Cependant l'A. a rassemblé des matériaux très riches et fait des remarques de détails fort intéressantes. Pour ce qui regarde saint Augustin, il reste dans des généralités sur le sens d'*image*. Il doit avouer, à juste titre, que sur le point précis, objet de son enquête, de l'influence de la langue d'Augustin sur la langue liturgique, il n'existe aucune étude spéciale. De fait, le livre de W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, ne se place pas à ce point de vue. La découverte de quelques passages augustiniens dans les sacramentaires (L. Brou, *Un passage de Saint Augustin dans une oraison du sacramentaire Léonien*, dans *The Downside Review*, 64, 1946, 39 suiv. ; A. Dold, *Das Sakramentar im Schabcodex M* 12 *Sup. der Bibliotheca Ambrosiana*... 1952, voir *Bulletin augustinien pour* 1954, dans *Revue des étud. aug.* III, 1957, p. 80, n. 288) ne fait pas avancer la question, peut au plus fournir des documents à étudier. Le travail restait donc à faire et l'A. ne l'a pas fait. De là vient sans doute aussi que l'A. n'a pratiquement rien à dire de l'influence possible de saint Augustin sur la théologie de la liturgie romaine.

A. de V.

673. *Référence et remarques complémentaires sur le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 218-219.

Aux références indiquées par le P. Rondet dans sa communication (v. *August. Mag.* II, 691-701) l'A. en ajoute une autre (*Confess.*, I, xvi, 25), ainsi qu'une suggestion intéressante : la mise en rapport des citations d'Augustin avec sa biographie, puisqu'il a eu maintes fois affaire à la mer.

A. D.

674. « *Les méthodes de travail de saint Augustin* », par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 181-184.

Réflexions critiques sur la communication de G. Bardy (cf. *August. Mag.* I, p. 19-24.). Quant aux méthodes proprement dites « nous restons sur notre faim », nous ne voyons pas mieux qu'avant les procédés de composition, de rédaction... etc. du génial auteur. Quant aux « procédés de facilité », n'est-ce pas là une solution de facilité ? Lorsqu'on descend, avec un Van der Meer, dans le vif de la vie pastorale d'Augustin, on ne retrouve guère le découpage simplificateur de sa carrière en trois portions étanches.

A. D.

675. *San Agustin, Escritor. La renovación de un languaje*, par P. Saturnino Alvarez Turienzo, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, p. 233-255.

L'A. prodigue beaucoup de considérations qui n'ont qu'un rapport lointain avec son sujet proprement dit. Ces considérations tendent à brosser le portrait idéal de l'écrivain en soi : il exige l'harmonie entre le contenu et l'expression. Jugé d'après ces données, saint Augustin est un grand écrivain. L'article manque de concision et d'exemples concrets, empruntés à l'œuvre d'Augustin, pour appuyer la thèse.

A. de V.

676. *Problèmes philologiques et littéraires.* Rapport présenté par Mlle Christine Mohrmann, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 27-41, discussion, 41-50.

Ce rapport résume 21 communications ayant trait aux problèmes philologiques et littéraires dans l'œuvre de saint Augustin (voir *Bulletin aug. pour* 1954, n. 449, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 463, 464, 465, 466, 475, 476, 477, 478, 490, 492, 502, 504, 505, 668). L'A. enrichit son exposé de nombreuses mises au point de détail et de quelques suggestions plus générales en vue d'introduire un débat utile. Nous ne retiendrons ici que ces suggestions qui se groupent autour de trois problèmes de méthode : méthode des parallèles textuels, méthode pour étudier les termes flottants dont le sens est difficile à fixer, méthode de critique interne, spécialement appliquée à la langue en vue d'établir le texte et d'attribuer des *spuria*. 1. La méthode des parallèles textuels, pour découvrir des emprunts ou des relations de sources, est justifiée là où les textes comparés appartiennent à un même domaine technique et spécialisé. Une identité de mots ou de tournures donne en général le droit de conclure à un emprunt. Il restera très délicat à déterminer si cet emprunt est indirect, au groupe, ou direct, à tel ou tel auteur du groupe. Mais s'il s'agit de mots ou de tournures de la langue courante réflétant la vie de tous les jours, où une situation identique appelle en général une expression identique, l'application de la méthode est des plus hasardeuses. La langue littéraire emprunte souvent à la langue populaire, dans l'antiquité comme de nos jours ; et comme nos connaissances de la langue populaire latine sont très restreintes, nous risquons de nous tromper en déterminant la source de ces textes littéraires par la méthode des parallèles. Cet exposé a provoqué une discussion animée (voir *Aug. Magister*, III, 41-47) : la difficulté étant de savoir quand une expression appartient soit à la langue technique soit à la langue courante, d'autant plus qu'une expression technique peut devenir populaire et une expression populaire technique ; parfois même un mot comporte le double sens, par ex. *salus*. 2. Quelle méthode appliquer aux termes flottants dont le sens est difficile à fixer ? Chez Augustin il s'agit précisément de mots essentiels qui jouent un rôle important dans l'évolution de sa doctrine : *sapientia, sacramentum, mysterium*, etc. Il faut éviter d'établir des catégories *a priori* de sens possibles, éviter surtout d'emprunter ces catégories à la théologie scolastique. Il faut au contraire étudier les mots dans leur contexte pour y déceler la naissance de différentes nuances de sens, et les grouper seulement après en catégories, si du moins le sens découvert n'est pas trop flou pour entrer dans un système. Ce point a provoqué des discussions qui cependant n'ont guère apporté de précisions (p. 47-48). 3. La critique interne joue un grand rôle dans l'attribution des *spuria* et dans l'établissement du texte. L'A. donne quelques exemples. La critique interne suppose en premier lieu une connaissance parfaite de la langue de l'auteur. Il y a en effet dans l'usage irréfléchi de la langue chez tous les auteurs une unité et stabilité caractéristiques. La connaissance de la langue du milieu et des notions liguistiques des scribes qui ont transmis le texte est aussi nécessaire. Sur ce dernier point l'auditoire n'a pas réagi.

A. de V.

677. *Thèmes bibliques, Exégèse augustinienne.* Rapport présenté par Henri Rondet, S.J., dans *Augustinus Magister*, III, 231-242, suivi d'une discussion, *ibid.*, 242-246.

Les 8 communications présentées au Congrès augustinien sur la Bible et l'Exégèse en saint Augustin (cf. *Bull. aug.*, 1954, n. 450, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 500, 502, 555) — si on excepte celle de Vaccari (cf. *ibid.*, n. 450) — semblent montrer une évolution dans les préoccupations exégétiques actuelles. Au lieu d'insister sur l'aspect scientifique, textuel, comme en 1930, on s'oriente vers l'étude du sens profond et des grands thèmes bibliques ; et l'évolution est favorisée par un « retour

aux Pères », spécialement à saint Augustin. Mais R. insiste pour qu'on unisse les deux tendances, à l'exemple d'ailleurs de l'Évêque d'Hippone. Il termine le résumé des rapports en proposant en neuf points un vaste programme de recherches sur l'Exégèse augustinienne. — La discussion apporte surtout des renseignements utiles sur les points pratiques, comme le « Fichier de de Lagarde » des citations bibliques de saint Augustin, sur l'édition de ses œuvres dans le *Corpus christ.*, etc. Le président relève aussi l'importance de la communication sur le Corps spirituel du Christ (cf. n. 591) et suscite des précisions sur le Christ-Médecin et sur le symbolisme de la mer.

F.-J. T.

678. *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, par Strauss Gerhard (Theol. Disser. v. 9-10-1953, Göttingen) Garmisch-Partenkirchen (1953). (Maschinensch.) 67 s.

679. *La Septante est-elle inspirée* ? par Pierre Benoit, dans *Vom Wort des Lebens* Festschrift für Max Meinertz, herausgegeben von Nicolaus Adler, Münster Westf., 1950, p. 41-49.

Le problème de « l'inspiration de la Septante », admise aux premiers siècles de l'Église, mérite d'être reconsidéré à la lumière de notre compréhension meilleure de l'idée d'inspiration et de ses progrès dans l'histoire. B. le montre en analysant trois cas : celui du psaume XV (XVI), 8-11 (résurrection) ; celui d'Isaïe, VII, 14 (l'Almah) ; et de *Gen.* XII, 3 et XXII, 18 (postérité d'Abraham) où la traduction de la Septante est utilisée par le Nouveau Testament comme parole inspirée, et marque un progrès dogmatique important sur l'hébreu. Ainsi l'opinion des anciens, spécialement de saint Augustin (cf. *De doctrina christ.*, II, XV, 22, B. A., t. 11, 270-272 ; et *De civit. Dei*, XVIII, 42, sq., cité p. 49), revue et corrigée, pourrait retrouver une vraie valeur.

F.-J. T.

680. *Latines (Versions) antérieures à S. Jérôme*, par B. Botte, dans *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, Letouzey et Ané, 1952, col. 334-347.

Le § 4° : *Le Psautier*, col. 337-338, signale les études contemporaines importantes (datant de 1900-1947) qui s'efforcent de reconstituer le Psautier latin antérieur à saint Jérôme ; on y voit le rôle important du *psautier africain*, qui est celui des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin. On y trouve des indications précises sur les *éditions* et les *études* de B. Capelle, D. de Bruyne, A. Amelli, A. Allgeier, M.-J. Lagrange, etc.

F.-J. T.

681. *Le problème des Psaumes. Le texte et l'interprétation des Psaumes au temps de S. Jérôme et S. Augustin*, par D. Pierre Salmon, dans *L'Ami du clergé*, 64e année, 18 mars 1954, p. 161-173.

— Id., dans *Benediktinische Monatschrift*, XXX, 1954, 393-416, sous le titre *Das Problem der Psalmen, Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit der hl. Hieronymus und hl. Augustinus.*

— Id., dans *Rivista biblica italiana*, 2, 1954, p. 97-118.

Cet article reproduit la conférence donnée par le docte Abbé de St-Jérome le 14 février 1954 à l'Institut biblique de Rome (destinée à paraître dans les *Collectanea biblica latina*) : étude très avertie sur tous les problèmes et travaux parus

jusqu'alors concernant le texte du Psautier biblique ; on regrette seulement l'absence de notes et références qui auraient pu l'enrichir. En voici la trame : 1° état du texte, du temps de saint Jérôme et de saint Augustin, en ses versions grecques, latines (vetus latina) et orientales ; travaux de révision entrepris par saint Jérôme, mais aussi par saint Augustin (p. 397-9) ; présentation historique et critique (assez détaillée : petits caractères) des éditions officielles antérieures qui servent de base à l'actuelle révision de la Vulgate : psautier romain, psautier gallican, psautier « Juxta Hebraeos ». 2° L'interprétation des psaumes par saint Jérôme (409-410) et par saint Augustin (410-415). Pour ce dernier, elle est recherche du sens spirituel, à l'intérieur de l'Église priante, à partir d'une saisie globale de l'unité de tout le psautier, dans le Christ-Tête du Corps mystique.

A. D.

682. *Saltero Veronense e revisione agostiniana*, par Giovani Ongaro, dans *Biblica*, 35, 1954, 443-474.

Une première partie étudie la relation du psautier de Verone (R) avec les cinq autres psautiers latins d'Allgeier. Ils manifestent un fonds commun, qui s'origine à une source antérieure à l'activité d'Augustin, non pas africaine mais « européenne ». Ce serait, et c'est l'apport original de l'auteur, un psautier du type du palimpseste sangalien —. Il faut admettre une autre source commune au psautier de Vérone et au psautier augustinien (texte des *Enarrationes*) : l'activité correctrice de l'évêque d'Hippone a été précédée elle-même d'une révision qui transforma le vieux psautier latin en celui qui lui servit de base. D'après l'auteur, il faut la situer en Italie septentrionale. — Le texte du Veronensis, avec la masse de ses accords et ses rares discordances d'avec le texte commenté par Augustin, semble constituer actuellement le meilleur descendant de l'authentique psautier amendé par lui, simple étape cependant dans l'effort vers l'idéal qu'il poursuivait d'une parfaite traduction des psaumes inspirés. — A rapprocher de l'étude contemporaine de A. Vaccari : *Saint Augustin, Saint Ambroise et Aquila* (cf. *August. Magister*, III, p. 471-482).

A. D.

683. *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De Sermone Domini in monte »*, par Jos. Mizzi, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 450-494.

Examinant l'ouvrage de H. Milne, *A Reconstruction of the Old-Latin Text or Texts of the Gospels used by Saint Augustine*, Cambridge, 1926, M. y décèle de graves défauts techniques qui en vicient le résultat. Pour le montrer il se borne ici aux chapitres v-vii de saint Mathieu (Sermon sur la Montagne) cités intégralement par saint Augustin dans son œuvre : *De sermone Domini in monte*. Un examen critique approfondi est présenté p. 455-477, avec un système de références et de typographie expliqué p. 453-455 ; il se termine p. 478-493 par l'édition avec apparat critique du texte reconstitué de ces trois chapitres de saint Matthieu.

F.-J. T.

684. *The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or collective* ? (An exegetical Study), par Bernard J. le Frois, Orbis Catholicus, Roma, 1954, 25 × 18, xviii-282 p.

Seul le premier chapitre (11-62) intéresse directement notre bulletin. Il s'y agit de l'interprétation patristique d'*Ap. XII* « la femme vêtue de soleil ». La tradition patristique n'est pas unanime. L'A. classe les témoins en quatre groupes : classi-

fication d'après les résultats de l'enquête, mais quelque peu artificielle, ne rendant pas suffisamment compte de l'évolution exégétique ni des dépendances possibles. En Occident latin Tyconius semble être un chef de file par son *Commentaire sur l'Apocalypse* (il n'en reste que des fragments édités dans *Spicilegium Cassinense*, III-1 (1897), 261-331 ; le fragment *Ap.* XII 1.6 *ibid.*, 326) et surtout par son *Liber regularum* (F. C. Burkitt, *The Rules of Tyconius*, Texts and Studies, III-1, Cambridge 1894) dont la quatrième règle donne les principes pour l'interprétation des symboles bibliques. S. Augustin a connu ce livre et s'en est servi : voir *De doctrina christiana*, III, 30, 34. Tyconius, quelque peu inconséquent avec les principes de sa 4e règle (ou faut-il penser à une interpolation dans *Spicil. Cassin.* III, 1, 326 (11), cf. p. 24) voit dans la femme uniquement l'Église. Il est suivi en cela par Primasius (26-28), qui dépend de lui, et par le pseudo-augustin, à identifier probablement avec Césaire d'Arles (25-26). D'autre part Tyconius (Primasius, pseudo-August.) voit dans l'enfant mâle le Christ en personne. Comment alors la femme-église peut-elle être sa mère ? Augustin n'a pas commenté l'Apocalypse. Mais dans l'*Enarr. in ps.* 142 (PL 37, 1845-46) il se réfère à *Ap.* XII. Il y dit expressément : « Haec mulier antiqua est civitas Dei » ; donc l'Église de l'Ancien et du Nouveau Testament à la fois : voir *De civ. Dei*, XVII, 16. Reste cependant que l'interprétation du « désert » (*Ap.* XII, 6) comme symbole de la naissance virginale du Christ de la sainte Vierge, comporte également l'identification personnelle avec Marie (cf. Müller, *Ecclesia-Mater*, p. 194). Quotvultdeus, disciple de saint Augustin, présente cette interprétation comme une opinion commune... « nullus vestrum ignorat .. mulierem illam... virginem Mariam significasse quae ipsa figuram in se sanctae ecclesiae demonstravit ... *De symbolo* III, PL 40, 661 ». C'est le résultat de l'application exacte des principes de la 4e règle de Tyconius. Il y a peu de doute qu'Augustin lui aussi ait vu dans la femme vêtue de soleil et la Vierge Marie en personne et l'Église de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'A. conclut, par ailleurs, sa longue étude philologique (p. 258) par la constatation que Tyconius a compris, mieux que les Pères grecs, les principaux caractères du symbolisme sémite, où le même symbole peut représenter à la fois une réalité personnelle et collective. Le doit-il au vieux fond punique de Carthage et de la région environnante, dont la mentalité sémite aurait déteint sur lui (p. 259, note 1) ? C'est un autre problème.

A. de V.

685. *Orchestration scripturaire*, par F. Chatillon, dans *Revue du moyen âge latin*, X, 1954, 210-218.

Présentation spirituelle et pénétrante du travail de Mlle de La Bonnardière (cf. *Augustinus Magister*, I, 657-667 : Le verset paulinien *Rom.* v, 5 dans l'œuvre de saint Augustin), échantillon d'une entreprise du plus haut intérêt pour remplacer la Biblia augustiniana de Lenfant, insuffisante et introuvable. « Nous assistons à la création non seulement d'un instrument de travail mais d'une méthode dont on nous montre en même temps une première application ». Sur quoi l'A. avance d'intéressantes suggestions : « Cette méthode fera ressortir non pas des références arides, mais des groupes, des systèmes, des pièces de ce grand édifice augustinien dont l'investigation précise... paraît aujourd'hui commencée. » Voir encore ses réflexions sur l'intérêt d'un travail de ce genre pour la compréhension de l'art médiéval, dont les monuments ont aussi leur « orchestration scripturaire ».

A. D.

686. *Date, source et genèse des « Consultationes Zacchaei et Apollonii »*, par Pierre Courcelle, dans *Revue de l'histoire des religions*, CXLVI, 1954, 174-193.

Il semble que les recherches de M. P. C. ont singulièrement avancé les problèmes que soulevait ce petit traité (cf. bibliogr. p. 174, notes). Une analyse plus pénétrante de III, 8 dans le cadre des grandes invasions et notamment l'interprétation de *insuspicabiles... augustos depellit* en faveur d'Abale, usurpateur d'Honorius, lui permet de situer l'ouvrage sous l'influence des événements de 409-410. Cette vraisemblance devient pour lui certitude par la découverte de son étroite relation avec la correspondance entre Volusien et Augustin : cf. p. 180-182, textes parallèles établis entre passages des quatre lettres CXXXV-CXXXVIII et *Consultationes* I, montrant la dépendance incontestable. Les ch. II et IV font aussi des emprunts à la lettre CXXXVII. Or ces quatre lettres forment un ensemble très cohérent, lié par la tradition manuscrite et daté avec certitude de 409-410. Cette acquisition à son tour contribue à éclairer « la genèse du dialogue » : il réalise une situation assez semblable à celle de la discussion exposée dans les lettres. Il ne serait autre chose que le « dialogus » qu'Augustin surmené a renoncé d'écrire. L'auteur serait à chercher à Uzala, dans l'entourage d'Evode, s'il n'est Evode lui-même. — Du seul point de vue augustinien, sachons gré à M. C. d'enrichir un dossier augustinien d'un épilogue de valeur, dont le repérage intéressera encore bien d'autres secteurs de la recherche.

A. D.

687. *I Frammenti veronesi del secolo IX delle Istituzioni di Giustiniano*, par Guiscardo Moschetti, dans *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto, Verona 27-28-29 settembre* 1948, Dott. A. Giuffrè editore, Milano, 1953, 441-509 et 3 planches.

Dans cette étude consacrée à la découverte à Vérone et à l'identification de 76 nouveaux fragments des *Institutiones Iustiniani*, datant du IX^e^ siècle, se trouvent quelques renseignements intéressant la tradition manuscrite des œuvres de saint Augustin. La Biblioteca Communale di Verona possède des codices du XV^e^ siècle, qui ont appartenu au monastère bénédictin de S. Zeno à Vérone. Cf. Biadego G., *Catalogo descrittivo dei manoscritti della Biblioteca Comunale di Verona*, Verona 1892, 384. Parmi une douzaine de ceux-ci, dont on peut affirmer qu'ils ont été transcrits à cette époque, il y a le cod. 783 [200], qui contient le texte de *Exhortacio beati Augustini ad Iulianum comitem ;* à la fin du c. 27 il porte *Liber beati Augustini ad Iulianum explicit* 1466 *Amen.* — Il existe par ailleurs un *Catalogus Librorum Venerabilis monasterii S. Zenonis Maioris Veronae*, rédigé le 12 mai 1400 par Giovanni de Lantanis. Il fut signalé par Gottlieb Th., *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig 1890, 250-252 et fut édité par Avena A., *Guglielmo de Pastrengo e gli inizi dell' umanesimo a Verona* dans *Atti e memorie dell'Accademia d'Agricoltura, Scienze, Lettere .. ecc. di Verona*, S. IV, vol. VII (1907) 291-299. Ce catalogue prouve que le monastère de S. Zeno possédait en 1400 les *Tractatus in psalmos* (Enarrationes) de saint Augustin, complets en 11 vol. — En plus, au XVI^e^ siècle on fit dans la basilique de S. Zeno des transformations ; à cette occasion on eut soin de restaurer aussi les livres de chœur. Pour restaurer un *Breviario corale per le festi dei Santi, inverno e primavera* (Cf. Biadego, *Catalogo descrittivo...* cod. Bib. Com. 803 [739 I], on se servit de 4 bifolia enlevés à un codex du IX^e^ siècle contenant des *Tractatus S. Augustini in Iohannis evangelium*. De ce même codex du IX^e^ siècle ont dû être empruntés les fragments augustiniens qui furent retrouvés collés alternativement avec des fragments des *Institutiones Iustiniani* sur les marges des folia du livre coral de la Biblioteca Comunale di Verona 800 [745].

En effet, sur une feuille intègre (retrouvée dans le cod. Bib. Com. 803 [739 I]. est inscrite la rubrique *Homilia Prima ;* l'incipit est : *Pascha fratres mei non sicut qui [dam] existimant graecum nomen est...* De fait cette phrase est la deuxième du *Tractatus LV*. Le vrai incipit de *Tract. LV* est : *Coena Domini secundum Iohannem ...* précédé de la rubrique : « *Ab eo loco,* Ante diem festum Paschae, sciens Jesus quia venit hora ejus ; *usque ad id,* Et coepit lavare pedes discipulorum, et extergere linteo quo erat praecinctus. *Cap.* XIII, v. 1-5 ». Le texte retrouvé dans cod. 800 [745], bien que très fragmentaire, va jusqu'au *Tract. LXXVII,* dont il reproduit seulement la rubrique : *De eo quod sequitur [Haec locutus sum] || vobis apud vos manens, usque ad [id] || Pacem meam do vobis Non quom [odo] || mundus dat, ego do vobis. || In praecedenti lectione ||* ... De ces constations il résulte que le recueil des 124 *Tractatus* était probablement constitué par deux codices ; les nouveaux fragments appartenaient au 2nd codex. Peut-on identifier ces deux codices ? L'A. le pense. Le 2nd codex correspondrait au n° 10 du Catalogue De Lantanis, datant de 1400 : *Liber Omeliarum super Evangelium, copertus coramine.* Il n'y a pas de mention de l'auteur et la description est défectueuse ; mais si le codex était déjà dépourvu de la première feuille comme il semble avoir été le cas d'après les constations faites plus haut, De Lantanis ne pouvait donner que des indications sommaires. Et le 1er codex ? Le cat. De Lantanis ne donne aucun titre auquel ce codex pourrait correspondre. Mais Reifferscheid A., *Bibliotheca Patrum Latinorum italica,* Band I, *Die Capitularbibliothek in Verona,* Wien 1865, 12, décrit cod. Cap. Ver. XXXVI (34) qui contient effectivement la première partie des *Tractatus in ev. Iohannis.* Le codex se termine à f. 315v par : *ad hoc enim et ipse | dominus superbie impietatis inrisit ; in eorum qui in illum cre ||.* Ces mots sont, de fait, de la phrase finale du *Tract. LIII.* Le *Tract. LIV,* qui manque, est très bref ; il aurait rempli deux pages du parchemin. En plus de cette correspondance matérielle entre les deux codices, des éléments de caractère paléographique indiquent qu'ils ont été transcrits, à une même époque et dans un même scriptorium, celui de la *schola sacerdotum* du chapitre de Vérone. Le 1er codex, cod. Bib. Cap. Ver. XXXVI (34) appartenait au chapitre de Vérone, comme l'indique l'inscription, d'une main de la 2e moitié du XIIIe siècle, f. 2r : *Liber ecc [lesi] e veron [ensis]* ; le 2nd codex au monastère de S. Zeno, comme l'atteste l'inscription, d'une main du XIVe siècle, f. 1r (du cod. 803 r739 Ir) en haut : *Liber monasterii sancti Cenonis Maioris de Verona.* Cette dispersion d'un même recueil pose d'autres problèmes, que l'A. s'efforce de résoudre par des conjectures vraisemblables. En dehors de ces renseignements augustiniens et des renseignements sur les fragments du code justinien, l'A. donne des indications très précieuses sur le *scriptorium* de Vérone, les diverses bibliothèques de la ville et les richesses manuscrites y conservées.

A. de V.

688. *Ueber zwei Handschriften aus Clairvaux,* par M. BERNARDS, dans *Revue bénédictine,* LXIV, 1954, 118-128.

Seule la première partie (117-123) nous intéresse ici. L'A. présente deux mss conservés à Troyes mais ayant appartenu à Clairvaux : cod. 1180 et cod. 1317 (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de la France, Départements,* 2, 487-488 et 542-543). Les deux mss contiennent une nouvelle tradition textuelle du *Recueil de sentences* du pseudo-Alger, cod. 1180 de f. 2r à f. 100v et cod. 1317 de f. 123r à f. 235r (ce dernier commence sans rubrique et est incomplet). L'A. signale trois autres témoins : Paris B.N. cod. lat. 3881 (XIIe), Paris B.N. cod. lat. 2878 (XIIe) et Vat. cod. lat. 4361 (XIIe). Troyes 1180 porte en tête : *Hicmarus de trinitate,* Paris 2878 : *Jgmarus,* sans plus, Vat. 4361 *Augustini,* mais d'une main tardive. L'A. analyse rapidement le contenu des sentences dont un grand nombre

sont empruntées à S. Augustin. Ce nouveau témoin attire l'attention par ses références à Hincmar surtout à ses traités : *De una et non trina deitate*, PL 125, 474C-618D et *De praedestinatione*, PL 125, 55B-56D, 65B-474B. Si dans ces traités, dans lesquels Hincmar se contente de renvoyer à l'*Enchiridion* de saint Augustin et cite de préférence ses autres écrits, on ne retrouve pas les références de cod. 1180 f. 2^{r} sur la Trinité ni f. 82^{r} sur la prédestination, c'est que Hincmar a composé antérieurement deux traités sur les mêmes sujets où il se base surtout sur l'*Enchiridion*, et qui sont actuellement perdus. L'A. en conclut que le pseudo-Alger a eu probablement ces traités perdus sous les yeux. Quel rapport existe-t-il entre cod. 1180 et cod. 1317 et l'abbaye de Clairvaux, malgré sa fondation tardive (1115) serait-elle le berceau du pseudo-Alger ?

A. de V.

689. *La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes*, par Bernard Blumenkranz, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, I, 1003-1018.

Vue panoramique sur toute la littérature pseudo-augustinienne. Les nombreux apocryphes attribués à saint Augustin contribuent à sa survie. Ils ne sont pas l'œuvre de faussaires intentionnels ; ce sont le plus souvent des œuvres anonymes, de réelle valeur, que les bibliothécaires, surtout à l'époque carolingienne et au XII^{e} siècle donnent à Augustin. Beaucoup de ces attributions furent corrigées à la Renaissance. Étude intéressante qui montre que le prestige d'Augustin ne sort pas diminué de l'examen de ses apocryphes.

F.-J. T.

690. *Il trattato ps-agostiniano « De vera et falsa paenitentia »*, par Clelianna Fantini, dans *Ricerche di storia religiosa*, I, 1954, 200-209.

Sur ce traité (P.L. 40, 1113-1150), qu'Erasme le premier signala comme apocryphe, l'unanimité des auteurs est faite, l'A. n'avait pas à y revenir. Il rend le service appréciable de reconsidérer le problème, d'en rassembler (en note) la documentation, d'en reprendre les arguments en les enrichissant notablement. Aucun indice précis ne peut mettre sur la piste de l'auteur et de son milieu. Seul l'examen des doctrines peut contribuer à le situer à tel moment d'une courbe évolutive. Ce traité, d'une importance doctrinale considérable, condense des idées qui sont allées en s'éclaircissant et en se précisant au cours d'une longue évolution dont les étapes sont retracées, à partir des coutumes de l'Église celtique du V^{e} siècle, d'où elles se sont répandues sur le continent aux VI^{e}, VII^{e} et VIII^{e}, en achevant de se former jusqu'au XI^{e}. Il y eut l'époque de la pénitence tarifiée, puis la réforme carolingienne, l'époque de la pénitence arbitraire (jusqu'à la préscolastique). Un autre point de repère est la réitérabilité même en cas de péché grave, qui ne s'établit que tardivement. On discute encore (p. 206) de la nécessité *in gravi necessitate*, de se confesser même à un laïc. C'est entre le IX^{e} et le XI^{e} qu'il faut lui assigner une date. Il est des plus précieux pour nous renseigner (cf. les 5 conclusions, p. 208) sur la conception du sacrement de pénitence alors en vigueur dans la chrétienté.

A. D.

691. *The Verse embellishments of The « Milleloquium Sancti Augustini*, par Bernard M. Peebles, dans *Traditio* X, 1954, 555-566.

La compilation augustinienne *Milleloquium Sancti Augustini*, de l'augustin Bartholomew, évêque d'Urbino († 1350), contenant environ 1500 extraits d'Augustin rangés sous un millier de titres par ordre alphabétique de matière, spécimen

des plus intéressants de ce genre de littérature, connut pour sa part une grande vogue : cinq éditions au moins de 1556 à 1734. L'auteur en fait une présentation rapide mais suggestive en cette recherche qui se cantonne dans l'étude critique de deux brèves poésies latines servant, l'une à ouvrir, l'autre à conclure, non le répertoire des extraits, mais une pièce accessoire, la *Distinctio librorum* ou catalogue des ouvrages cités. Nous n'avons pas à le suivre dans les méandres de la discussion d'authenticité qu'il établit, ni à relever tous les problèmes qu'il soulève ou résoud au passage. Félicitons-le de pouvoir déboucher avec assurance dans la rencontre d'un Pétrarque comme auteur de l'une des pièces étudiées (d'après une lettre de 1347-8, accompagnant l'envoi des vers) ; puis dans une autre rencontre remarquable, de Bède, ou d'un pseudo-Bède, auteur d'une autre compilation augustinienne plus ancienne (XIII^e siècle au moins), le *Florigerus liber* (cf. p. 562 et note 38), qui serait la source d'une autre portion des vers faisant problème. D'où la découverte d'une dépendance possible du *Milleloquium* par rapport au *Florigerus* quant à la matière même de son agrégat (avec probabilité) — ce qui le réduirait à n'être qu'un extrait d'extraits, contre l'opinion de Denifle (p. 563 et note 40).

A. D.

692. *Bartholomaeus of Urbino : The Sermons Embraced in his 'Milleloquium S. Augustini'*, par V. J. FITZPATRICK, The Catholic University of America, Washington, 1954 (Dissertation M.A. unpublished).

693. *La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du Passionnaire hispanique*, par Baudouin DE GAIFFIER, dans *Analecta Bollandiana*, LXXII, 1954, 134-166.

La publication du *Pasionario Hispanico* (*siglos* VII-XI). T. I : Estudio, Madrid-Barcelona ; 1953, 303 p., dans la collection *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie liturgica, vol. VI, par Angel Fabrega Grau, a donné l'occasion de cet article. Intéressant dans son ensemble, il n'apporte cependant rien de nouveau sur la lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Afrique (143-145). L'A. rappelle utilement les travaux de W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München, 1930 (voir *Analecta Bolland.*, XLIX, 1931, 150 et LXVII, 1949, 250) ; de H. Urner, *Die ausserbiblische Lesung im christlichen Gottesdienst. Ihre Vorgeschichte und Geschichte bis zur Zeit Augustins*, Göttingen, 1952 (voir *Bulletin augustinien pour* 1953 dans *Revue des études august.*, I, 1955, p. 418, n. 204), et de C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, dans *Analecta Bolland.*, LXVII, 1949, 249-266. Il semble bien que ce soit l'église d'Afrique qui ait connu la première en Occident cet usage liturgique des Actes des Martyrs : de là la qualité exceptionnelle de ses Actes ; viennent ensuite l'église de Milan, de Gaule et d'Espagne ; l'église de Rome y est restée réfractaire jusqu'au VIII^e siècle. L'A. ne cherche pas à expliquer pourquoi l'église d'Afrique a accordé si tôt une place d'honneur aux martyrs dans la célébration liturgique ; il étudie encore moins l'influence possible de cet usage africain sur la liturgie en Occident, spécialement en Gaule et en Espagne.

A. de V.

694. *The Apostels and the Creed*, par Curt F. BÜHLER, dans *Speculum. A Journal of mediaeval Studies*, XXVIII, 1953, 335-339.

La tradition que chaque apôtre aurait composé un article du *Symbole de la foi* remonte au moins au IV^e siècle. Rufin, *Commentarius in symbolum apostolorum*,

P.L., XXI, 337 rapporte le fait général, qui pour lui explique le nom de symbolum = mise en commun ; Augustin, *Sermo de symbolo*, P.L., XL, 1189-90 s'en fait l'écho ; tandis que deux pseudo-Augustin, P.L., XXIX, 2188-2191 vont plus loin en attribuant à chaque apôtre nommément la paternité de tel article. Ils ne sont cependant pas d'accord dans cette attribution. Chez les auteurs postérieurs (l'A. part de l'*Epistle of Othea* de Stephan Scope, XV^e siècle) ce désaccord s'accentue. Rechercher et caractériser ce désaccord... voilà ce qui intéresse l'auteur de cet article.

A. de V.

695. *Die Miniaturen zweier Exultet-Rollen. London ADD* 30337 *; Vat. Barb. lat.* 592, par Peter Baldass, dans *Scriptorium*, VIII, 1954, 75-88 ; 205-219.

Les spécialistes de l'histoire de la liturgie ne sont pas d'accord sur l'auteur ni sur la date de composition de notre *Exultet* pascal. Augustin a composé un *Laus cerei* (cf. *De civ. Dei*, XV, 22) ; Jérôme a fulminé contre ceux qui, à la mode virgilienne, louent les abeilles qui distillent la cire et sont pures et virginales comme Marie (cf. par exemple *Ad Praesidium de cereo paschali*, P.L., XXX, 182-188 ou mieux *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrét.*, III, 1913, 54-58 = édit. Morin, qui soutient l'authenticité). D'où il suit que l'habitude de chanter liturgiquement les louanges du cierge pascal remonte au IV^e-V^e siècle.

On a conservé des *Rotuli* illustrés d'*Exultet*, dont les plus anciens connus datent du X^e siècle. Baldass étudie ici deux *Rotuli* illustrés de miniatures : London ADD 30337 et Vat. Barb. lat. 592. Nous ne le suivrons pas dans son exposé ; nous donnerons seulement ses conclusions. L'analyse des sujets, la manière de les illustrer, les initiales, l'arrangement des miniatures dans l'ensemble montreraient que ces deux rouleaux auraient été composés au Mont-Cassin, dans deux ateliers différents, le London ADD 30337 vers 1072 et le Vat. Barb. lat. 592 au dernier quart du XI^e siècle. Ils dépendraient d'un prototype, comme le prouverait l'analyse des éléments figuratifs et de la technique picturale. Ce prototype remonterait au temps de Jérôme et d'Augustin, c'est-à-dire à l'époque de la « spätantike Renaissance ».

A. de V.

696. *Études sur les Collectes du Psautier I. La série africaine et l'Évêque Verecundus de Junca*, par Louis Brou, dans *Sacris erudiri*, VI, 1954, 73-95.

L'A. cherche à déterminer l'auteur et la date de la première série (série *Visita nos*) des Collectes du Psautier (A. Wilmart, *Psalter Collects*, dans *Henry Bradshaw Society*, vol. 83, 1949), que Wilmart a appelée *africaine* à cause de ses relations évidentes avec le psautier africain. Cette série n'a rien qui semble la rattacher directement à Augustin, du moins quant au vocabulaire, au style et à la grammaire ; quant à la doctrine elle est en dépendance de la doctrine d'Augustin sur la grâce (gratuité absolue). Cela ne suffit pas pour proclamer Aug. auteur de la série, mais exclut aussi les auteurs antérieurs à lui. On trouve maintes expressions typiques de cette série africaine chez des écrivains africains tardifs, saint Fulgence de Ruspe et surtout Verecundus de Junca. Cependant la comparaison entre le *Commentaire* de Verecundus *sur les Cantiques* et les *Collectes*, au point de vue des mots, des idées, des formes de style, de préoccupation doctrinale, ne permet pas d'attribuer les Collectes à Verecundus. Chez Fulgence on trouve très exactement celles des formules typiques de nos Collectes qui affirment la gratuité de la grâce, et cela avec une fréquence frappante. Mais le style de Fulgence comme celui de Verecundus est bien supérieur à celui des Collectes, dont la structure syntactique est désordonnée. Les Collectes sont pleines d'allusions aux persécutions (voir liste de cita-

tions p. 88-91) ; en plus elles mettent l'accent sur la consubstantialité du Fils de Dieu avec le Père, autant que sur la gratuité de la grâce. Il y a donc lieu de croire que les Collectes ont vu le jour avant Verecundus († 552) et saint Fulgence († 532), durant la persécution des Vandales ariens (437-484). Elles furent probablement composées par un des évêques ou clercs déportés. Le but de l'A. n'était pas d'étudier le texte du psautier africain. Il suggère cependant que l'étude des Collectes et du Psautier de Verecundus pourrait apporter des compléments à l'ouvrage de B. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, 1913. Relevons une remarque liturgique : aucune collecte de la série *Visita nos* ne s'adresse au Christ, mais au Père. C'est conforme au canon 21 du Concile d'Hippone 393, renouvelé au Concile de Carthage 397 (Mansi, 3, 922). Mais Verecundus adresse ses prières au Christ, comme le diacre Ferrand de Carthage ; et Victor de Vita s'adressera même aux Saints. Faut-il à ce propos distinguer entre prière publique et prière privée ?

A. de V.

697. *Reminiscenze letterarie agostiniane nella* Vita Augustini *di Possidio*, par Michele Pellegrino, dans *Aevum*, XXVIII, 1954, 21-44.

Pour trente et un passages de la *Vita Augustini*, Mgr Pellegrino propose la source et quelques fois les multiples sources augustiniennes. Après la présentation de ces textes sous forme de parallèles textuels, l'A. conclut que Possidius a trois manières d'utiliser ses sources. Tantôt il se reporte aux passages où Augustin parle de tel événement, de tel fait, et en reprend à peu près textuellement les termes pour conter à son tour le même événement ; s'il s'en éloigne quelque peu c'est qu'alors les sources sont multiples et qu'il ne peut faire autrement que de les résumer. Quelquefois Possidius réemploie des expressions d'Augustin, mais dans un tout autre contexte. Enfin il y a les paroles entendues par tous ceux qui vivaient avec Augustin et que Possidius rapporte. Pour chaque catégorie, les exemples apportés me paraissent probants sauf pour ceux du second groupe qui ne comportent que des expressions trop générales et que l'on trouverait certainement chez d'autres auteurs qu'Augustin, par exemple : 1. *exortus et procursus et debitus finis...* ; 2. *omnes artes vel disciplinae quas liberales vocant...* ; 20. *per scientes et per nescientes...* L'A. termine en notant que plusieurs de ces emprunts font ressortir quelque chose de la physionomie de Possidius, voire de sa psychologie. Un dernier bénéfice de ces rapprochements c'est de suggérer trois corrections importantes dans le texte de la *Vita* que les éditeurs nous proposaient habituellement : 14, 7 et alio loco dum a notario ut responderet admoneretur, ait Fac, et cum reticeret, facta eius cunctis manifesta diffidentia... ; 17, 2 se dixisse quod forte non dixerit ; 27, 5 ut vel eorum iam pacta uel placita.

G. F.

698. *S. Agostino visto dal suo primo biografo Possidio*, par Michele Pellegrino, dans *La Scuola catholica*, LXXXII, 1954, 249-266.

Sous forme de conférence à l'université de Naples, voici la pensée du meilleur connaisseur actuel de Possidius. Il présente 1° la valeur de son témoignage et 2° son contenu : Augustin « comme il le vit », l'homme d'Église, le saint, l'homme privé. Avec une grande modération de jugement, il sait faire la critique de son héros (lacunes de son optique et de son œuvre) et en relever les mérites en le situant avec plus de précision dans son contexte et dans son genre historiques.

A. D.

699. *El sacramentario de Vich*, par Alejandro Olivar, coll. « Monumenta Hispaniae sacrae », serie liturgica, IV, Madrid-Barcelone, 1953, cxv-336 p.

Le plus ancien sacramentaire du musée épiscopal de Vich, nº 36, qui date du xiᵉ siècle, contient cinq messes votives *sancti Augustinis*. On les trouve habituellement groupés au nombre de sept cf. F. Cabrol. Les *origines liturgiques*, 1906, Appendice G : *Les messes de saint Augustin*, par Fr.-M. Havard, p. 243-280.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

700. *Actualidad de san Agustín (354-1954)*, dans *Sapientia*, 9, 1954, 243-245-

701. *Mensaje actual de San Agustín*, par Gabriel Riesco, édit. Poblet, Buenos. Aires, 1954, 78 p.

702. *Retorno a San Agusítn*, par Gabriel Riesco, édit. Poblet, Buenos-Aires, 1954, 260 p.

703. *L'agostinianesimo eterno*, par Agostino Gemelli, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XLVI, 1954, 313-320.

En analysant les Confessions, livres I à VIII, l'A. rappelle les qualités d'âme d'Augustin, les étapes de sa conversion, la générosité totale de son dévouement à Dieu et à l'Église.

704. *La memoria y la esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno*, par Pedro Laín Entralgo (Discurso leído el día 30 de mayo de 1954, en su recepción pública en la Real Academia Española), Real Academia Española, Madrid, 1954, 187 p.

705. *Augustinus im* 20. *Jahrhundert*, par M. Offenberg, dans *Die christliche Frau*, 43, 1954, 129-132.

706. *Augustinus. Zur* 1600. *Wiederkehr seines Geburtstages am* 13 *November* 1954, par Walter von Loewenich, dans *Zeitwende. Die neue Furche*, 25, 1954, 742-750.

707. *Αὐγουστῖνος. Μεταφρασις ὑπο MOUΣTAKEΣ* B., Athènes, 1953, 104 p.

708. *San Agustín*, par Giovanni Papini, trad. del original por M. A. Ramos de Zaragoza ; 7a ed., Edic. Fax, Madrid, 1954, 216 p.

709. *San Agustín*, par Saturnino Alvarez Turienzo, dans *Crisis*, I, 1954, 527-538.

L'article est une rapide présentation de saint Augustin, l'homme, la vie et l'œuvre, aux esprits d'aujourd'hui. Il ne cache pas les difficultés que comporte sa consultation pour éclairer les problèmes de notre époque ; aussi donne-t-il, sous le titre « Inicicion a San Agustin » une petite propédeutique avisée autant qu'opportune qui veut parer aux déviations possibles dans la consultation de saint Augustin.

710. *Monica, the Mother of Augustine*, par John J. O'meara, dans *The Furrow*, V, 1954, 555-562.

Sainte Monique ne nous est guère connue que par les *Confessions* de saint Augustin : Elle n'y apparaît pas, dit O'M, sous les traits d'une « veuve éplorée et visionnaire »

comme beaucoup se l'imaginent. Elle est industrieuse, travailleuse, elle sait supporter et convertir son mari païen, elle dirige fermement sa maison. Si elle est bonne chrétienne, elle est aussi ambitieuse et pour assurer la carrière d'Augustin, elle préfère d'abord retarder le mariage, malgré les dangers que court la vertu de l'adolescent. Même esprit pratique à Milan, quand elle organise pour son fils un mariage digne de son rang et qu'elle renvoit la mère d'Adéodat ; puis à Cassiciacum où elle veille au bon ordre matériel. O'M. met ainsi en bon relief un aspect du caractère de Monique en parcourant les détails de sa vie : et quand il arrive à la vision d'Ostie sommet de cette vie, il ne voit pas dans le récit d'Augustin, trop teinté de néoplatonisme, « l'évidence suffisante d'une extase mystique au sens propre (p. 561) » : c'est l'union d'esprit et de cœur avec Dieu, habituelle au chrétien fervent, qui est ici renforcée dans les deux, en s'exerçant d'un commun accord à la « contemplation de l'éternelle Vérité ». C'est sans doute le point de vue choisi, qui porte O'M. à minimiser ainsi le caractère mystique de ce qu'il appelle pourtant une « contemplation ». Ce n'est guère qu'une nuance et l'exposé relève à bon droit un côté parfois méconnu de la Mère d'Augustin.

F.-J. T.

711. *Augustinus*, 354-1954, par E. Hendrickx, AO-reeks 533, édit. AO-Stichting ivio, Amsterdam, 1954, 18 × 12, 16 p.

Dans la collection « Actueel Onderwerp », H. présente une vue d'ensemble de saint Augustin : (vie et œuvres et influence actuelle), destinée au grand public (avec illustrations). Il y donne des renseignements précis et solides en insistant sur les *Confessions* et la *Cité de Dieu*.

F.-J. T.

712. *L'organisation des études au Moyen Age et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, par Fernand van Steenberghen, dans *Revue philosophique de Louvain*, 52, 1954, 572-592.

Entre *L'héritage de l'antiquité* jusqu'à *La révolution du XIII*e *siècle*, régne *La sagesse augustinienne* (p. 577-583) ou conception augustinienne du savoir chrétien (cf. *De doctr. christ* II) programme qui déborde celui des sept arts libéraux. Toute l'organisation scolaire du Moyen Age s'en inspire. L'A. en montre l'évolution. Il est acquis (cf. M. Cappuyns. *Jean Scot Erigène...* Louvain-Paris, 1933.) que sous l'influence de Denys et d'Augustin, c'est la même sagesse qui inspire le *De divisione naturae* de Jean Scot.

A. D.

713. *San Agustín y el único agustinismo*, par Gabriel del Estal, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, 5-24.

Plaidoyer très juste pour la double actualité de saint Augustin et de saint Thomas, deux génies et deux œuvres complémentaires.

A. D.

714. *Il significato del centenario della nascita di S. Agostino*, par Petro Canisio van Lierde, dans *Doctor communis*, VII, 1954, 197-210.

Ce discours fut tenu à l'Académie pontificale S. Thomas d'Aquin. Il traite 1° des liens qui rattachent saint Augustin à la Rome des Césars (ses présences à Rome, sa culture latine, son émotion lors de la catastrophe de 410) ; 2° son attachement au successeur de Pierre (sens de l'Église hiérarchique et de l'autorité papale, avec

textes à l'appui) ; 3° son influence sur l'Église entière, celle surtout de sa pensée sur le développement dogmatique en Occident, qui atteint un apogée avec la *Somme Théologique* de saint Thomas.

A. D.

715. *Modelo de vida sobrenatural, San Agustin*, par Julian Negrete, Ediciones Religion y Cultura, Madrid, 1954, 15 × 11, 100 p.

Vie résumée de saint Augustin, à fin d'édification, insistant sur la partie antérieure à l'épiscopat, mettant en relief ses vertus et s'achevant par un poème sur « le cœur d'Augustin ».

A. D.

716. *Saint Augustin parmi nous*, par Henri Rondet, dans *Nouvelle Revue théologique* 76, 1954, 785-811. *Idem*, dans *Saint Augustin parmi nous*, p. 11-40, X. Mappus, Le Puy-Paris 1954.

Pour les lecteurs de la N.R.T., cette excellente présentation d'ensemble d'un Augustin actuel, dans sa vie et son œuvre, surtout sa personnalité, avec références essentielles aux textes et aux grandes études. *L'expérience spirituelle* montre l'homme des *Confessions ; L'itinéraire intellectuel* analyse l'évolution de la pensée depuis la lecture de l'*Hortensius* jusqu'à celle des *Ennéades ;* surtout *L'expérience apostolique, L'apostolat de la prédication, Les soucis du pasteur* suivent l'évêque dans les grandes tâches de sa charge, s'inspirant spécialement de Van der Meer, avec nombreuses citations d'Augustin, et mise en relief de tous les aspects de son actualité.

A. D.

717. *Influence augustinienne.* Rapport présenté par Paul Vignaux, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 265-269, discussion, 269-273.

Il était impossible à l'A. de faire une synthèse des 14 communications très diverses traitant de l'influence augustinienne au Moyen Age et aux temps modernes (Voir *Bulletin August. pour* 1954, n. 319, 320, 321, 323, 324, 325, 327, 328, 385, 516, 601, 602, 689). Les communications sur l'influence au moyen âge traitaient de sujets de détails. L'A. en dégage cependant un principe de méthode : de l'influence augustinienne sur un point de doctrine chez un auteur il n'est pas permis de conclure à une influence augustinienne sur tous les points de doctrine chez le même auteur : ainsi dans le milieu franciscain Aug. est le docteur de l'illumination mais non de la grâce. A propos de l'influence d'Augustin sur Luther l'A. pose deux questions. La réaction de Luther contre la théologie scolastique ne se trouve-t-elle pas liée au fait qu'il a d'abord connu la théologie de la grâce, celle de Scot, d'Ockham et de Biel, la plus opposée à celle qui allait être la sienne, la référence à Grégoire de Rimini venant après ? Dans la discussion (p. 269-273) Zumkeller répond en long à cette question par la négative, en distinguant formation philosophique de Luther à l'école d'Ockham et formation théologique à l'école augustinienne de l'Ordre. En deuxième lieu l'A. demande, à juste titre, de situer texte par texte, époque par époque, les références de Luther à Augustin. A l'occasion de la communication de Guérard des Lauriers (*Bulletin*, n. 321), l'A. pose la question intéressante : le thème de l'ignorance de l'âme dans la foi, comme moyen d'atteindre Dieu, ne fait il pas paradoxalement partie de l'héritage augustinien autant que les essais d'intelligence du Dieu trine à partir de la connaissance de soi ? Cette question nous ramène à la communication de M. Lossky (*Bulletin*, n. 576). L'A. souligne par ailleurs que l'histoire de l'augustinisme dans ses rapports avec la philosophie fournit de remarquables

exemples d'une déformation de la pensée de l'auteur à l'occasion même de son influence exercée. A ce point de vue il faut se méfier de problématiques cartésienne, existentialiste et autres qui s'interposent entre Augustin et nous et risquent de rendre notre conception de « l'augustinisme métaphysique » aussi infidèle à celle d'Augustin que la scolastique l'était à sa théologie : en bon historien des doctrines il faut éviter de mettre en système des idées toujours en évolution. — La discussion qui suivit souligna en outre l'influence d'Augustin sur les « écrits disciplinaires » de Calvin et sur les ouvrages de droit au moyen âge.

A. de V.

718. *S. Agostino e l'agostinismo medievale*, par Ludovico de Simone, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 171-184.

Saint Augustin fut au moyen âge, avant la découverte d'Aristote, le Maître par excellence même en philosophie ; mais comme en celle ci, sa pensée n'était pas systématisée, elle fut interprétée de diverses façons et parfois détournée de son vrai sens, sous l'influence d'Avicenne en particulier. Aussi, à côté des grandes thèses authentiques comme la création du temps, des raisons séminales, l'exemplarisme, l'illumination, d'autres lui furent à tort attribuées ; comme la fameuse thèse de la pluralité des formes, si longtemps controversée et qui n'est pas de lui. De S. met bien en relief cette complexité de la question ; et il signale les principaux augustiniens du moyen âge, depuis Cassiodore et saint Anselme jusqu'à Gilles de Rome ; — mais sans assez préciser la position propre de chacun. En somme cette synthèse un peu vaste est un bon « status quaestionis ». — La *Discussion* (p. 185-190) relève la difficulté de définir l'augustinisme du moyen âge (Miano, Lazzarini) ; et F. Cayré après Stefanini, insiste sur le caractère complémentaire de saint Augustin et de saint Thomas.

F.-J. T.

719. *L'agostinismo politico*, par Ugo Mariani, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemproanea*, Roma, 1954, 370-375.

M. fait de justes remarques sur les déformations que l'on a souvent imposées à la doctrine politique de saint Augustin, soit au Moyen Age, en subordonnant l'État à l'Église, soit de nos jours en identifiant les deux cités à l'Église et à l'État ; et il rétablit le vrai sens de l'augustinisme politique. A signaler, p. 372, l'exemple de l'aphorisme : « Tota infidelium vita peccatum est » qui n'est pas de saint Augustin. et pourtant lui est attribué depuis saint Prospère, sans aucune référence précise,

F.-J. T.

720. *L'influenza di S. Agostino sulla storiographia e sulle dottrine politiche del Medio Evo*, par Paolo Brezzi, dans *Humanitas*, IX, 1954, 977-989.

Saint Augustin n'a enseigné ni l'indifférence totale d'une Cité de Dieu toute spirituelle à l'égard du monde, ni une subordination politique de l'État à l'Église. Il a distingué le temps avant Jésus Christ où la cité du diable s'incarnait dans les Empires païens, et le temps après Jésus-Christ où le diable est *lié* et où l'Église peut commencer à être le Royaume de Dieu, même sur terre. Mais il a, semble-t-il, « télescopé » la vraie histoire humaine après Jésus-Christ, dans sa hâte d'arriver au jugement dernier pour donner un sens aux événements terrestres. Les historiens du moyen âge, surtout à partir du XII^e^ siècle (B. en cite un bon nombre, p. 982), voyant l'histoire continuer, cherchent à l'interpréter selon la doctrine augustinienne et affirment que le pouvoir politique doit servir à l'Église, *Cité de Dieu*,

pour atteindre son but. De là l'idéal de Charlemagne donnant à l'Empire un but surnaturel. De là aussi, au temps des abus du pouvoir civil, la thèse des réformateurs et de Grégoire VII, soumettant la politique au pouvoir de l'Église. Selon B., cette politique est à juste titre appelée par Arquillière « Augustinisme », parce qu'elle s'inspire consciemment de la doctrine de l'Évêque d'Hippone. Au XIIIe siècle, les traités augustiniens de Gilles de Rome, Jacques de Viterbe et Augustin Triomphe (analysés p. 987-988) qui vont dans le même sens, en sont une confirmation. D'ailleurs la position plus souple et plus idéale de saint Augustin lui même demande une autre interprétation, celle de la « domination spirituelle » seulement de l'Église « rendant à César ce qui est à César ». — Cet exposé d'une information large et solide, propose une interprétation mesurée, très digne d'attention.

F.-J. T.

721. *Der heilige Augustinus und der Bereich des Petrus Lombardus*, par Artur Michael Landgraf, dans *Scholastik*, XXIX, 1954, 321-344.

Ce travail explore un domaine difficile ; il en rapporte une riche moisson de témoignages et amorce un travail plus considérable, dans la voie déjà tracée par le P. Cavallera entre autres (*St Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard*, 1930). Il dépiste et signale, en toute rigueur technique, dans le vaste champs des glossaires et commentaires (des premiers livres seulement des Sentences), toutes les traces de la présence d'Augustin, citations, arguments, appels à ses idées, objections ou réponses augustiniennes. Intéressante pour l'histoire du mouvement théoe logique au XIIe siècle, cette recherche, qui remonte aux sources manuscrites, prouv. une fois de plus, la profondeur de l'imprégnation augustinienne au Moyen Ages

A. D.

722. *La somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille*, par P. Glorieux, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XX, 1954, 113-364.

Authentiquement d'Alain de Lille, le *Quoniam homines*, somme théologique en 3 livres, est à placer entre 1155 et 1165. Il accède ici à l'édition (sauf le 3e livre qui manque dans les mss, ainsi qu'une partie du 2e), sans faire encore l'objet d'une étude doctrinale. Fortement marqué par Abélard et Gilbert de la Porée, il cite païens et chrétiens, parmi ceux-ci saint Augustin surtout. Ne figurent en notes que les références des citations explicites ; il est donc difficile de définir toute la présence d'Augustin dans cette somme. Une trentaine d'ouvrages sont cités, en tête le *De Trinitate*, puis l'*Enchiridion* et le *De Genesi ad litt.* La tâche urgente est assurément de découvrir les fragments absents de cette œuvre, qui s'avère originale dans l'abondante production d'Alain.

A. D.

723. *Achard de Saint Victor. De Trinitate — De unitate et pluralitate creaturarum* par M. Th. d'Alverny, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI, 1954, 299-306.

Note intéressante : nous avons un témoin assuré, quoique bien lacuneux, du *De Trinitate - De unitate...* d'Achard de St Victor. L'A. qui l'a détecté et identifié, dans un manuscrit de Padoue (Scaff. V. 89) nous en fait la description en y joignant une excellente analyse ainsi que des extraits. — Relevons pour notre part que, fervent disciple d'Anselme, Achard ne l'est pas moins d'Augustin : n'appartient-il pas aux chanoines réguliers ? Augustin est même la seule autorité qu'il cite fréquem-

ment (*De Trinitate*, Questio (46) de ideis du *De divers. quaest.* 83). Plus original dans le *De unitate*, il y est aussi plus fortement teinté de platonisme (longue description du monde archétype). En se réclamant d'Augustin, il ne se prive ni de Sénèque, ni de Denys ni peut-être de Jean Scot, au point que « le patronage d'Augustin couvre chez lui des notions hétérogènes ; — son indépendance déjà signalée par Dom Morin, l'entraîne dans des sentiers hasardeux. »

A. D.

724. *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, par Yves Lefèvre, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 180, E. de Boccard, Paris. 1954, 26 × 17, 543 p.

Faussement attribué à St Anselme, l'ouvrage connut une grande diffusion du XII^e^ au XIV^e^ siècle et provoqua un foisonnement d'additions : il servait de manuel dogmatique pour la formation des clercs. L'étude des mss à permis à l'A. d'en retrouver la version primitive. Il en donne l'édition critique en Appendice I (343-477), suivie en Appendice II de l'*Elucidarius Elucidarii* de Nicolas Eymeric, et en Appendice III d'une étude subsidiaire sur *Le texte du manuscrit de Vienne* (Nationalbibliothek Cod. lat. 1763). Le ch. II rend compte du contenu de l'œuvre dans un résumé méthodique, accompagné de références et de notes critiques, représentant un vaste et magnifique travail d'identification et de repérage, dont rendent témoignage les six pages de la Table des auteurs cités : saint Augustin l'y emporte pour le nombre de citations et de références. Celles-ci se répartissent sur 44 ouvrages : en tête, *De civ. Dei* et *De Genesi ad litteram*, puis *Enarrationes* et *Enchiridion*, ensuite les *Lettres* et les *Sermons*. Le ch. III traite des sources, de l'auteur et de la place de l'ouvrage dans le mouvement théologique. La source directe est St Anselme ; mais il y a aussi présence constante de saint Augustin et de saint Grégoire : « Tout se passe comme si ces Pères n'étaient connus qu'à travers ces recueils de sentences qui durant le haut Moyen Age ont servi au commentaire de l'Écriture et à l'argumentation des querelles théologiques (p. 193) ». Transmission d'un enseignement reçu par son auteur, l'*Elucidarium* reproduit la doctrine traditionnelle, mais toute pénétrée de l'interprétation anselmienne. L'A. a de nombreux renseignements à donner sur Honorius, mais n'arrive pas à l'identifier : *Augustodunensis*, on le sait, ne signifie pas d'Autun. Il pourrait signifier la colline de Ratisbonne où des moines irlandais installèrent un couvent et où Honorius aurait passé la seconde partie de sa vie. Les traités en forme de dialogue entre élèves et maître, par questions et réponses, étaient particulièrement en faveur chez les Irlandais (Voir B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lat. Exegese im Frühmittelalter*, dans *Sacr. Erudiri*, VI; 1954, 189-281). L'A. aurait pu y trouver une indication du milieu, sinon de l'origine d'Honorius. L'étude s'achève par : l'*Elucidarium* et la « postérité », ch. IV et les *Lucidaires*, ch. V. Ouvrage magistralement conduit ; témoignage de poids sur l'influence de saint Augustin au XII^e^ siècle et sur ses modalités. L'histoire des croyances mais aussi de la théologie médiévales trouveront là à s'éclairer conjointement.

A. D.

725. *Significato attuale di una polemica del secolo XIII*, par Renato Lazzarini, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 390-403.

La polémique entre aristotéliciens et augustiniens au XIII^e^ siècle a un sens profond toujours actuel : les premiers, avec l'appui de saint Thomas, revendiquaient la liberté des recherches en sciences et philosophie *naturelles* les seconds insistaient

sur la nécessité pour l'homme d'une sagesse morale où la foi imposerait sa direction, même en recherches scientifiques, car l'homme est « in statu viae », soumis aux suites du péché qu'il doit corriger par la grâce. Les premiers, considérant la nature humaine « in abstracto », étaient portés à exagérer en édifiant sur ce même plan une sagesse totalitaire, insoutenable en morale ; les seconds, en n'accordant pas aux sciences naturelles une liberté légitime en leur domaine. Ces exagérations se retrouvent de nos jours, et le rôle des augustiniens, pour répondre au besoin urgent des modernes, est de proposer explicitement comme leur maître, une *métaphysique morale* adaptée à l'homme en pèlerinage sur terre, justifiant ainsi la notion blondélienne de « transnature », c'est-à-dire d'une nature humaine de soi inachevée dont seule la foi catholique peut combler les désirs. — Ces vues d'ensemble dignes d'attention, éclairent un point important de l'histoire des idées. — A préciser, p. 401 : L. semble ramener l'illumination à un rôle « surnaturel » pour compléter la science abstraite de l'homme : elle a bien ce rôle spécial ; mais Augustin lui donne un sens beaucoup plus large et plus complexe.

F.-J. T.

726. *Saint Augustin dans le « Breviloquium de principatu tyrannico » d'Occam*, par Adalbert Hamman, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 1018-1027.

Le titre complet de l'ouvrage d'Occam est : *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato* (éd. L. Baudry, Paris, 1937, Coll. « Études de philosophie médiévale » nº xxiv, et R. Scholz, Leipzig, 1944, Coll. « Monumenta Germaniae historica » nº viii). C'est un ouvrage de polémique contre les théologiens pontificaux, qui prétendaient s'appuyer sur saint Augustin. Occam y cite Augustin 34 fois : la plupart des citations sont indirectes, empruntées aux recueils de droit, *Décret de Gratien*, *Décrétales ;* certaines citations sont directement tirées d'ouvrages d'Augustin : *Epist.* 93, *Tract. in Jo*, et surtout *De civ. Dei.* On n'en peut conclure qu'Occam ait eu une connaissance approfondie de saint Augustin, ni qu'Aug. ait été la source de sa « théologie politique ». Occam cherche uniquement a arracher Augustin aux théologiens pontificaux, ses adversaires. L'étude est un peu confuse, mais il s'y trouve de nombreuses suggestions utiles à mieux comprendre la complexité du problème agité dans la lutte entre Sacerdoce et Empire. On y fit abondamment appel à Augustin ; mais le problème était foncièrement étranger aux perspectives réelles de saint Augustin.

A. de V.

727. *Thomas Waleys, O.P.*, par Beryl Smalley, dans *Archivum fratrum praedicatorum* XXIV, 1954, 50-107.

Docte frère prêcheur anglais dont on présente la physionomie et le rôle dans la première moitié du xiv^e^ siècle († 1349 ?), du point de vue surtout de l'histoire de l'humanisme chrétien. Son œuvre comprend des *Moralitates* sur l'Exode et les livres suivants jusqu'à Ruth (incl.), l'Ecclésiastique et Isaïe, un *Commentaire* (partiel) *du psautier*, un *De modo componendi sermones* (ouvrages à l'état de mss, dont l'A. fait une rapide présentation) ; puis, ce qui nous intéresse, un *Commentaire des dix premiers livres de la Cité de Dieu*, qui fut édité peut-être dès la fin du xv^e^ siècle. Ce travail, élaboré en dépendance de celui d'un autre dominicain anglais, Nicolas Trevet († après 1334), lequel avait commenté les 22 livres mais brièvement, utilise largement les matériaux du confrère et devint rapidement classique. Th. W. se proposait modestement de venir en aide aux chrétiens désireux de lire le *De Civitate* en leur assurant un facile démarrage : les 10 premiers livres s'avèrent en effet plus

difficiles. Il nous a laissé un type original de commentaire médiéval du *De Civ.*, dans lequel, comme dans son œuvre exégétique, il fait preuve d'une étonnante connaissance de l'antiquité classique, et d'un enthousiasme égal pour tout ce qui la concerne : il croit au merveilleux païen, met en parallèle les « génies » et les anges et à l'occasion prend la défense des anciens contre saint Augustin. Il intéresse encore par ses citations et en général par l'usage qu'il fait des sources païennes dans l'explication des passages littéraires et historiques.

A. D.

728. *Hiltalinger's Augustinian Quotations*, par Damasus Trapp, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 412-449.

Johan Hiltalinger est un Augustin du XIV^e^ siècle Docteur à Paris vers 1366 ; il devint Prieur général de l'Ordre après un brillant enseignement en théologie. T. a étudié les quelque 800-1000 citations de saint Augustin que l'on trouve en ses œuvres, en relevant d'abord (p. 414-433) l'effort général des théologiens du XIV^e^ siècle pour préciser leurs sources. Il classe ces citations : les unes sont indirectes, tirées surtout du *Magister Sententiarum* et du *Milleloquium* (recueil de textes augustiniens). D'autres sont générales sans référence précise. Mais le plus grand nombre sont vérifiées, avec renvoi au chap., parfois même en indiquant une double division, par exemple : IV *De Trinitate*, cap. 52 de parvis, et 20 de magnis (p. 438). Enfin plusieurs références mal indiquées par les auteurs que cite ou discute Hiltalinger sont corrigées par recours à l'original. Étude très documentée.

F.-J. T.

729. *Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters*, par Konrad Weiss, dans *Studien der Luther-Akademie*, Neue Folge Heft I, *Eckhart-Studien*, Berlin, 1953, p. 29-47.

Cet article a peu d'intérêt pour l'augustinisant. Il y apprendra qu'Eckhart cite Augustin autant que toutes les autres sources ensemble, qu'il emprunte à Augustin l'*abditum mentis* ; mais il n'y trouve pas l'étude détaillée de l'influence qu'Augustin aurait exercée sur le maître de la mystique allemande.

A. de V.

730. *I fondamenti metafisici della « dignitas hominis »*, par Eugenio Massa, dans *Salesianum*, XVI, 1954, 293-338.

Depuis 50 ans, l'étude et la publication des œuvres du célèbre cardinal et général de l'ordre augustinien († 1532) a marqué des progrès. L'A. y aura contribué : nous lui devons déjà *Egidio da Viterbo e la metodologia del sapere nel Cinquecento* († 950), auquel il se réfère fréquemment dans le présent article comme à une introduction. Il annonçait aussi (*ibid.* p. 308) l'édition intégrale des *Sententiae ad mentem Platonis*, nouvelle conquête sur la masse des inédits que A. Palmieri (cf. D.T.C. VI, 1369) rangeait en 1900 sous 27 titres prolixes. C'est assurément la plus caractéristique de la mentalité de son auteur et de l'orientation qu'il conféra à la renaissance théologique de son époque. Son culte pour Platon et son hostilité contre Aristote prennent corps, en ce Commentaire des Sentences, destiné à libérer la théologie scolastique des structures aristotéliciennes pour lui substituer pièce par pièce celles du platonisme, en vue de fonder une théologie nouvelle, humaniste et platonicienne, éthique et vivante, de type augustinien. Bien que le Commentaire s'arrête à la 18^e^ Dist. du Livre I, il fournit les matériaux d'une synthèse doctrinale cohérente que l'A. condense autour de la « dignitas hominis », élaboration originale, moins

discrète que celle d'Augustin, des grands thèmes de la psychologie platonicienne, dans la ligne du *De Trinitate* ; nouveau spécimen de l'éclectisme augustinien, en réaction contre le courant thomiste. Ne pouvant détailler toutes les positions egydiennes, relevons seulement ce qui en fait l'âme et la grandeur : il dégage au cœur des Sentences une doctrine littéraire de l'âme, un humanisme, en reprenant l'interprétation du *De Trinitate* — dont il faut redire l'importance en histoire de la philosophie — ; pour lui, seule la Trinité explique la structure ontologique de la personne, comme de l'être en soi. — Deux articles complémentaires devaient traiter des manuscrits et donner des extraits des Commentaires.

A. D.

731. *Recherches sur les sources de la théologie luthérienne primitive* (1509-1510), par Louis Saint-Blancat, dans *Verbum Caro*, VIII, 1954, 81-91.

Contre la thèse classique (Denifle), l'A. avance qu'en 1509-1510 Luther était antioccamiste et augustinien — d'où l'intérêt de ses recherches pour dater et doser l'augustinisme du chef de la Réforme, ses sources premières et ses orientations. D'une longue et patiente *Etude des Annotations luthériennes* du texte des Sentences, il nous livre seulement ici quelques *brèves notions historiques*, mais surtout les résultats d'une double enquête : la conception de la charité chez Luther encore simple sententiaire, et la conception qu'il adopte dès lors de la prescience divine. Avant d'avoir terminé sa théologie, surmontant l'occamisme, Luther, avec Pierre Lombard et par fidélité à Augustin — l'autorité patristique exceptionnelle, l'astre très illustre, celui qu'on ne louera jamais assez, l'interprète de l'Écriture — identifie la charité avec le Dieu-Trinité. Il se range de même pour la prescience à une position conçue comme augustinienne et antiaristotélicienne. — Il faudrait réviser la terminologie occamiste du *Commentaire de l'Epître aux Romains*, pour lui substituer une interprétation grégorienne (nominalisme augustinien de Grégoire de Rimini). Le conflit avec Rome serait celui de l'augustinisme luthérien avec le thomisme. Dernier problème : Luther, dans son attitude antiphilosophique, n'aurait-il pas été influencé par Hugolin Malebranche, un général de l'Ordre augustinien dont les manuscrits sont à l'étude ? — Résumé d'études présentées à la Luther Akademie depuis 1951, cet article en révèle l'intérêt pour l'approfondissement et la mise au point des questions luthériennes.

A. D.

732. *Néoplatonisme et Jansénisme :* du *De Libertate* du P. Gibieuf à l'*Augustinus*, par Jean Orcibal, dans *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo, Analecta Gregoriana*, LXXI, 1954, 33-57.

Cette étude s'insère, quant au sujet général, dans la communication du même auteur au Congrès augustinien : *Thèmes platoniciens dans l' « Augustinus » de Jansénius*, dans *Augustinus Magister*, II, 1954, 1077-1085. (*Bulletin august. pour 1954* n. 323). Elle en développe un passage, p. 1082. Le *De libertate* de Gibieuf et l'*Augustinus* de Jansénius critiquent tous les deux la liberté d'indifférence et cherchent à la faire condamner avec le reste du molinisme. Au début, en 1629, Jansénius approuva le livre de Gibieuf avec quelques réserves ; mais déjà en 1632, 1633, ses lettres à Saint-Cyran comportent des condamnations tranchantes et l'*Augustinus* entreprend même une réfutation en règle au l. VII, ch. xvi. Cette condamnation tardive a surtout des raisons tactiques : les attaques des jésuites contre Gibieuf avaient montré à Jansénius que l'oratorien risquait d'exposer la cause commune à l'accusation de panthéisme et de calvinisme. Gibieuf traite la question en métaphysicien, Jansénius surtout en psychologue : le premier se place au point de vue

de la création où il pousse à l'extrême le néoplatonisme, l'autre s'attache surtout aux effets de la chute ; mais tous les deux s'accordent sur la définition de la liberté selon saint Augustin. L'étude d'Orcibal se recommande tant par l'analyse des doctrines que par les détails nombreux et précis du contexte historique. .

A. de V.

733. *Nota para servir de comentario a un juicio de Pascal*, par Angel Vassalo, dans *Giornale di Metafisica*, IX, 4-5, 1954, 551-554.

Augustin assurément a écrit quelque chose d'équivalent à « Je pense donc je suis » ; mais « combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences... » — Ce jugement de Pascal, selon V., peut s'entendre d'une *différence d'esprit*, beaucoup plus systématique chez Descartes qui tire toute sa philosophie de ce point de départ ; tandis qu'Augustin a une base plus riche où la « pensée » est complétée par l'amour. Mais le « cogito » augustinien, repris plusieurs fois, dépasse largement un « mot dit à l'aventure ».

A. D.

734. *De leer over de begeerlijkheid in de* 18e *eeuwse Augustijnenschool*, par Winfried Bocxe, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 178-184.

L'école augustinienne du xviiie siècle est surtout représentée par les maîtres italiens : Noris († 1714), Bellelli († 1742), Berti († 1766). B. caractérise brièvement, mais clairement leur doctrine de la *concupiscence*, définie non comme une activité naturellement bonne (thomistes), mais comme une suite du péché originel et une tendance au péché actuel : sans être de soi « péché », elle est un vrai *mal*, parce qu'elle s'oppose à l'ordre de la raison et à la loi divine qui régnait dans la nature intègre. Ces docteurs appuyent leur position sur de nombreux textes augustiniens ; et ils se donnent, avec raison, semble-t-il, comme les fidèles disciples de l'Évêque d'Hippone.

F.-J. T.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

735. *A History of philosophy*, vol. II, *Mediaeval philosophy, Augustine to Scotus*, by Frederick Copleston, S.J. (The Bellarmine series XII), Burns Oates et Washbourne, Londres, 2e édit., 1954, 21 × 14, 614 p.

La première édition de 1950 a simplement été signalée dans le *Bullet. august.* 1951, n. 478. — Après avoir présenté en un seul chap. (p. 13-39) les autres Pères de l'Église, C. consacre six chap. (p. 40-90) à saint Augustin, dont il relève ainsi le caractère philosophique et la valeur historique. Mais ayant signalé dans l'aperçu biographique les nombreux ouvrages où semble dominer le caractère théologique, il pose le problème de cette philosophie d'Augustin : On ne la trouve pas, dit-il en des traités séparés ; mais elle est partout présente, unie à la foi. Il est possible de l'exposer à part, et l'historien de la philosophie doit le faire, conscient d'ailleurs de ne donner ainsi qu'un aspect appauvri de l'augustinisme bien plus riche en sa totalité. De plus, cet effort pour « isoler » les éléments rationnels — ce que saint Augustin n'a jamais fait — conduit, selon C. à interpréter plus ou moins Augustin d'un point de vue thomiste (p. 49), ce qui est sensible parfois dans l'étude présente. Celle-ci pourtant, dans son ensemble, suit un ordre augustinien : Vient d'abord

le problème de la vérité (II) avec réfutation du scepticisme comme dans *Contra Academ.* ; puis, l'existence de Dieu (III), et le monde (IV) qui en découle ; enfin le retour vers Dieu : la morale individuelle (V) et sociale (VI). — En exposant l'*illumination* C. adopte l'interprétation de Gilson, notant le rôle de l'expérience sensible externe pour donner un contenu à nos idées ; mais il ne dit rien du rôle de l'intuition de l'âme par elle-même, qui est une expérience spirituelle plus importante encore pour Augustin. — En présentant la théorie des *raisons séminales* (p. 76-77) il la juge vague, d'autant que ces « principes » échappent à l'expérience ; Augustin, selon lui, l'a empruntée à Plotin et aux Stoïciens surtout pour résoudre un problème d'exégèse : et certes ce rôle exégétique est réel ; mais la théorie a chez Augustin des racines métaphysiques plus profondes et se rattache à sa doctrine de la divine Providence (cf. *Bullet. august.* 1953, n. 78). — Sa *morale* est centrée sur l'amour de Dieu, et c'est à bon droit que C. relève le caractère concret de la doctrine qui, sans perdre sa valeur philosophique, ne sépare jamais le droit naturel du surnaturel ni la grâce de la liberté. Il apprécie aussi très justement la théorie augustinienne des deux cités et du sens de l'histoire jugée du seul point de vue de la Révélation : la supériorité proclamée, de l'Église sur État ne nie pas la légitimité de celui-ci, et même Augustin lui prépare une base solide en maintenant les droits de la personne humaine. — Il ne manque à cette bonne analyse qu'un effort de synthèse pour relier les diverses doctrines aux grands principes de la métaphysique augustinienne.

F.-J. T.

736. *Le réalisme de saint Augustin en philosophie*, par Fulbert Cayré, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 354-363.

Familiarisé de longue date avec la philosophie augustinienne, C. la caractérise ici en formules heureuses, comme un « réalisme ». A partir des énoncés-types de la *Cité de Dieu*, l. VII, il montre la richesse de cette synthèse qui fonde sur Dieu et l'âme son « réalisme spirituel ». Il rappelle brièvement, mais avec précision, les étapes de l'évolution historique qui, des premiers Dialogues philosophiques, par la question *De Ideis*, la Lettre à Dioscore, le *De Trinitate*, aboutit aux brillantes formules du *De civitate Dei*. Il relève enfin les caractères de ce réalisme tourné vers Dieu, basé sur la vie spirituelle du « moi », centré sur la personne douée de sagesse, et profondément religieux. C'est, conclut-il, un *Spiritualisme vivant*. — Petite synthèse fort réussie, dont l'originalité est bien marquée en ses rapports avec les autres philosophies.

F.-J. T.

737. *Der hl. Augustinus als Naturphilosoph*, par A. Mitterer, dans *Bibel und Liturgie*, t. XXI, 1954, p. 305-309.

L'A. expose rapidement les conceptions philosophiques du monde matériel d'après S. Augustin et S. Thomas, pour constater une divergence fondamentale entre l'une et l'autre. Il a repris le même sujet plus à fond dans *Revue des Etudes Augustiniennes*, t. I, 1955, p. 41-55 ; et dans son livre *Die Entwicklungslehre Augustins nach ihm, Thomas und heute*, Wien-Freiburg, 1956.

A. de V.

738. *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, par J.-F. Thonnard, dans *Augustinus Magister*, I, 1954, p. 317-327.

Il y a une métaphysique augustinienne, théorie de l'être, de ses propriétés et des principes qui en découlent, construite à partir du réalisme platonicien corrigé et

appliqué aux choses spirituelles. Cette ontologie est existentielle, l'être et ses perfections sont des réalités synthétisées en Dieu, l'être le plus concret. C'est pourquoi elle tend à s'identifier d'emblée à une théodicée. Grâce au double principe d'ordre et de participation, les propriétés de l'Etre suprême, marquées d'immutabilité, descendent du plan de la théodicée à celui de la mutabilité créée. L'A. montre l'aspect original de trois transcendentaux augustiniens, vérité, bonté, unité. Cette étude, claire et précise, donne la clé de l'augustinisme, philosophie — sans abstraction — de l'Être, vivant et personnel, qui s'est lui-même défini : Celui qui est.

A. D.

739. *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, par M. F. Sciacca, chaire du Cardinal Mercier, Nauwelaerts, Louvain, 1956, 20 × 14, 68 p.

Ces leçons données à Louvain en 1954 dans la « Chaire Cardinal Mercier » ont pour but de préciser la position philosophique d'Augustin, type du philosophe chrétien, en fonction du néoplatonisme. La confrontation des deux doctrines, sans négliger les textes, s'attache surtout à leur esprit. Dès l'abord, au sujet de la *rencontre du néoplatonisme*, l'auteur approfondissant les recherches récentes de C. Boyer, P. Courcelle, etc, propose une interprétation personnelle : selon lui, la doctrine du Verbe, Créateur et source de Vérité, qu'Augustin « lit » chez Plotin, lui était déjà connue ; et celle de l'Incarnation et de la grâce dont il avait besoin, n'était pas dans les Ennéades. Le seul service, important d'ailleurs, qu'il reçut de Plotin, fut d'apprendre à saisir la substance spirituelle et le mal, pure privation. Ainsi le *platonisme chrétien* qui définit la philosophie augustinienne est une correction plus qu'un héritage de Plotin. L'Évêque d'Hippone trouve encore dans le platonisme le critère d'infaillible vérité contre les sceptiques ; et l'orientation de la destinée humaine vers Dieu-Vérité, problème central d'où découle pour lui toute la philosophie. Mais la solution supposait connue la vraie nature de l'homme ; et c'est encore par ses propres réflexions fécondées par les vérités révélées qu'il a corrigé le dualisme platonicien et l'émanatisme de Plotin : Il précise l'unité substantielle de l'homme, le rôle du corps (mis en relief par le dogme de la résurrection) et la nature de la personne humaine spirituelle qui, loin de se dissoudre, se parfait en possédant Dieu dans la vision béatifique. — L'auteur conclut en évoquant le problème de la *philosophie chrétienne* que saint Augustin résout en partant de la foi comme source de vérité, mais en affirmant la valeur des réflexions de la raison capable d'atteindre la sagesse en son domaine propre sans faire abstraction de la sagesse révélée, mais en s'appuyant ouvertement sur elle. Les historiens, en s'en référant aux textes, trouveront peut-être trop « aristotéliciennes » les positions attribuées à saint Augustin, spécialement dans la théorie du composé humain (p. 41-48). Mais l'interprétation proposée par Sciacca n'en reste pas moins solidement fondée, pénétrante, fidèle à l'orientation même d'Augustin qu'elle prolonge sans doute, mais sans la trahir.

F.-J. T.

740. *Il composto umano nella filosofia di Sant'Agostino*, par Michele F. Sciacca, dans *Studia patavina*, I, 1954, 211-226.;
— *El compuesto humano en la filosofia de san Agustin*, par Michele F. Sciacca dans *Ciencia y Fe*, 10, 1954, 7-24.

Ces deux articles ne sont que la traduction en italien et en espagnol de la 3e conférence donnée par l'auteur à Louvain, dans la Chaire C. Mercier. Voir ouvrage précédent, p. 25-48, la doctrine de la sensation et du composé humain et la critique du platonisme, *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 739.

741. « *Musica perennis* », par José Osana, dans *Ciencia y Fe*, X, 1954 49-71.

Pour esquisser les lignes fondamentales d'une philosophie de la musique, art des sons, en son essence, en ses parties, en sa double fonction « poétique et technique », l'auteur a recours aux catégories thomistes des vertus intellectuelles et pratiques, mais aussi à l'esthétique augustinienne et aux fines analyses du *De musica* qui lui fournit la définition : *scientia bene sonum modulandi*, conclusion de son étude.

A. D.

742. *L'anthropologie et son histoire*, par Jean Trouillard, dans *Revue des sciences religieuses*, XXVIII, 1954, 286-291.

A propos de *Anthropologie philosophique*, par Bernard Groethuysen (trad. franç., 1953), dont l'auteur nous donne un pénétrant compte rendu, on lira de pertinentes réflexions sur l'anthropologie augustinienne située dans un développement dont la courbe est tracée. La sagesse gréco-romaine (Cicéron, Sénèque...) marque une étape décisive, l'avènement en philosophie du point de vue biographique. Pour le porter à sa plus haute perfection, Plotin aboutit à abolir l'homme temporel ; il dissocie l'histoire que le christianisme confirme en lui donnant un centre. Entre Plotin et Augustin, l'opposition n'est pas celle du panthéisme et du personnalisme, mais celle de la noétique et de l'éthique et elle éclate dans la solution du problème du temps : l'homme sauvé *de* l'histoire (néoplatonisme), ou sauvé *par* l'histoire (christianisme).

A. D.

743. *The Nature of Man in St. Augustine's Thought*, par Élizabeth Salmon, dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XXV, The Catholic University of America, Washington, 1951, 25-41.

L'A. ne tient pas compte dans son exposé de l'évolution de la pensée de saint Augustin sur la nature de l'homme. Les citations sont empruntées, selon les besoins à des œuvres échelonnées sur une longue période, bien que de préférence aux œuvres purement philosophiques du début. Le résultat est un système de la « nature de l'homme » qui me semble ne répondre à aucun moment de la pensée exacte de saint Augustin sur ce sujet.

A. de V.

744. *Carattere teocentrico dell' antropologia agostiniana*, par Giorgio Giannini, dans *Humanitas*, IX, 1954, 1013-1029.

Après une introduction historique (p. 1013-1016), l'article résume la doctrine de saint Augustin sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme, la spiritualité et immortalité de l'âme, la théorie de l'illumination et de la volonté, avec renvoi aux textes classiques en la matière. G. s'inspire surtout des idées de Ch. Boyer. — Bon résumé de doctrines connues. Le « théocentrisme » dont parle le titre serait plutôt une objection : il souligne une orientation platonicienne qui n'empêche pas, selon G., l'affirmation de l'unité « substantielle » de l'homme.

F.-J. T.

745. *Dios y el alma en la filosofia de San Agustin*, par Manuel Gonzalo Casas, dans *Humanitas* (Tucuman), II, 1954, 151-163.

Sur la base des deux thèmes fondamentaux, Dieu et l'âme, l'A. esquisse, non sans enthousiasme, pour l'année centenaire, un tableau d'ensemble de la philosophie d'Augustin, avec une trentaine de références choisies, en s'inspirant des études récentes, notamment d'E. Gilson *(Introduction...)*, en y apportant quelques réticences et corrections de détail.

A. D.

746. *Saint Augustin et le secret de l'âme*, communication à la séance de la Société des Études latines le 21 novembre 1954, à Lausanne, par E. Dutoit, dans *Revue des Etudes latines*, XXXII, 1954, 62-64.

Saint Augustin exprime en maintes maximes sur la condition humaine le sentiment moderne de l'impénétrabilité et de l'incommunicabilité des consciences. La pratique la plus assidue du *ipse te nosce* ne nous permet pas de nous connaître nous-mêmes à fond. Augustin éprouve jusqu'au tragique le sentiment de l'unicité du moi. Rapport suggestif.

A. D.

747. *L'origine dell' anima secondo sant' Agostino*, par Michele-Frederico Sciacca, dans *Giornale di metafisica*, IX, 1954, 542-550.

L'article reprend le problème, textes à l'appui, pour avancer une opinion personnelle à l'auteur. Il ne croit pas qu'Augustin soit resté hésitant entre les deux solutions créatianiste et traducianiste : Toute âme humaine étant spirituelle, dit-il, est certainement créée par Dieu, et celle d'Adam, *créée ex nihilo* ; mais pour les âmes des fils d'Adam, elles sont, ou créées de rien (opinion de saint Jérôme), ou « extraites par Dieu de l'âme d'Adam (cf. *Epist.* 190, n. 17) » Cette seconde forme de création qu'on appelle souvent « traducianisme spirituel », Sc. préfère la nommer « *créatianisme traducianiste* » pour souligner le rôle de Dieu qui garantit la spiritualité de l'âme. Augustin s'y rallie pour expliquer la transmission du péché originel ; mais il reconnaît les difficultés qu'elle soulève.

A. D.

748. *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep.* 137, 11*)*, par E. Fortin, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 371-380.

L'âme augustinienne est-elle platonicienne ? aristotélicienne ? Le P. Couturier répond : originale, ni accidentelle, ni substantielle, mais hypostatique (*Augustinus Magister*, I, 543 suiv.). L'A. intervient pour confirmer, corriger et préciser cette opinion, grâce à la découverte d'une « âme néoplatonicienne », conception tardive, trop peu remarquée jusqu'ici, dont il établit assez péremptoirement qu'Augustin est tributaire. Il y a donc originalité, mais originalité spécifiquement augustinienne : Augustin s'est inscrit dans un courant d'idées, dont l'analyse permet une meilleure interprétation des textes invoqués par le P. Couturier. L'A. met en parallèle le texte augustinien *Ep.* 137, 11 avec deux textes néoplatoniciens bien connus de Nemesius, *De nat. hom.*, P.G., XL, col. 545 A ss, et de Priscianus, *Solutiones*, 51 Byw., tributaires eux-mêmes d'une source commune, Porphyre, *Quaestiones commixtae*. Ces textes rapportent une théorie courante au IIIe siècle d'une « union sans confusion et pourtant substantielle de deux principes complets ». Pareille conception, d'une efficacité *ad rem* pour prouver la possibilité de l'Incar-

nation, avait en outre de quoi séduire Augustin au plan psychologique, le terme d'illumination étant particulièrement apte à désigner et à représenter ce mode de présence de l'âme au corps. En définitive, Augustin apologiste ne fait rien d'autre, dans le passage étudié, que de retourner contre l'adversaire son propre argument (au moyen d'un coup de pouce quelque peu astucieux... p. 379), sans négliger pour autant d'en tirer un éventuel profit d'éclairage. La référence à l'union hypostatique est valable, en effet, en tant que rapprochement du supérieur et de l'inférieur : elle confère à l'union de l'âme et du corps une dignité et une certitude nouvelle. Il convenait d'insister sur cette étude, aussi concluante que bien conduite, qui jette un jour nouveau sur l'anthropologie théologique d'Augustin et enrichit indirectement son christocentrisme.

A. D.

749. *Los grados de perfección del Alma segun san Agustin*, par Alberto Caturelli, dans *Sapientia* (Buenos-Aires), IX, 1954, p. 254-271.

Présentation des sept degrés de perfection de l'âme, énumérés en *De quantitate animae*, xxxiii, 70-xxxv, 79 : Animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio. C. commente le sens de ces degrés, surtout des deux premiers, en y rattachant les recherches du même dialogue, sur l'âme, son union au corps, son immatérialité, sa connaissance sensible. Il est beaucoup plus bref sur les derniers degrés et renvoie à l'ouvrage de F. Cayré : La *contemplation augustinienne* (cf. *Bull. august.*, 1954 ; n. 798) De nombreuses citations latines en notes, appuyent ses explications. — Cette simple vue d'ensemble rencontre plusieurs problèmes importants, comme la définition augustinienne de l'homme, p. 261, et de la sensation, p. 263, sans les approfondir : ils étaient d'ailleurs en marge du sujet. Mais le sens même de cette gradation, surtout en ses étapes supérieures, mériterait une étude plus poussée.

F.-J. T.

750. *La dialettica dell' uomo interiore in Agostino*, par Maria Teresa Antonelli, dans *Humanitas*, IX, 1954, 990-1012.

L'auteur a très bien vu l'aspect d'*unité dynamique* de la doctrine augustinienne sur l'homme : Psychologiquement, la sensation est pénétrée de pensée, l'âme spirituelle est faite pour régir le corps. Mais en même temps l'intelligence a sa dignité propre qui la porte à se contempler soi-même (autocoscienza), et elle ne peut y réussir qu'en se tournant vers Dieu dont elle est l'image. D'où l'opposition entre la *science* qui régit le sensible, et la *sagesse* qui se tourne vers l'éternel. Mais ce qui caractérise saint Augustin, c'est de chercher la solution dans la vie morale et spirituelle en harmonie avec une notion cohérente de la nature humaine (une vraie anthropologie philosophique). A. relève ici deux styles de morale augustinienne : l'un dynamique et ascétique : l'âme est un *intermédiaire* chargé d' « intérioriser » toute notre vie sensible pour monter vers Dieu ; — l'autre mystique et statique : la vraie vie humaine est dans l'esprit (mens) contemplant Dieu, idéal patristique de la vie des moines. A. semble considérer ces neux conceptions comme juxtaposées chez Augustin, tout en soulignant l'unité dynamique remarquable de son anthropologie, fondée sur le rôle intermédiaire de l'âme humaine. — Cet exposé, fruit d'une méditation philosophique originale sur les grands ouvrages augustiniens (spécialement *De Trinitate*), met en relief un aspect de l'anthropologie augustinienne qui mérite l'attention (en dépit de l'usage des formules abstraites pas toujours claires). J'ajouterai que l'*unité dynamique* très justement signalée par A. quand

l'âme s'élève du sensible vers Dieu, se renforce en sens inverse quand l'âme après la contemplation de la sagesse revient vers le sensible pour y admirer les reflets de Dieu (cf. *Confes.*, X, VI, 9) : ce qui unifie les deux aspects de la morale.

F.-J. T.

751. *Interiorità e immanenza*, par Giulio Bonafede, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 312-318.

A partir de trois textes augustiniens, *De vera relig.*, 39, 73 ; *Conf.*, XII, XXV, 35 ; *De magistro*, XI, 38, B. propose quelques considérations, justes mais générales, sur l'*intériorité* augustinienne qui s'oppose à l'*immanence* du subjectivisme moderne, parce que, pour Augustin la vérité est « en nous », mais non pas « de nous » : Elle nous vient de Dieu, Vérité éternelle.

F.-J. T.

752. *Significato e attualità dell' interiorità agostiniana*, par Luigi Bogliolo, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 319-326.

L' « intériorité » de la philosophie augustinienne s'exprime en son programme : « Deum et animam scire cupio (*Sol.*, I, II, 7) ». Elle répond à une forte tendance moderne ; et elle la corrige 1) en résorbant l'opposition cartésienne entre l'esprit et la matière grâce à la théologie plotinienne des êtres où le supérieur synthétise les richesses des inférieurs ; 2) en interprétant la limite de notre « moi », non pas comme un mal, source de désespoir, mais comme un appel vers l'infini qui le comble.

F.-J. T.

753. *La interioridad agustiniana en el « De Magistro »*, par Roberto Viola, dans *Ciencia y. Fe*, X, 1954, 73-76.

Bref et classique commentaire de six textes tirés du *De magistro*, XI, XII et XIV, manifestant six aspects de l'intériorité : dialogue, discernement de la Vérité, passivité à Dieu, attitude religieuse, ferveur et contact divin.

A. D.

754. *La interioridad agustiniana en los Soliloquios*, par Ismael Quiles, dans *Ciencia y Fe*, X, 1954, 25-48.

L'intériorité, esprit et méthode, clé de la pensée augustinienne et de la philosophie contemporaine, est présentée ici d'après les *Soliloques* où son élaboration atteint la maturité (après un précédent article qui l'étudie dans le *Contra Acad.* et le *De beata vita*). L'analyse des textes est suivie d'un commentaire qui parcourt, suivant Gilson, Boyer, Jolivet, Cayré, Hessen... tous les grands problèmes de la psychologie et de la noologie augustiniennes.

A. D.

755. *San Agustin, ¿ iniciador del « Intuicionismo emocional » ?* par Jesus Muñoz, dans *Pensamiento*, X, 1954, 455-487.

L' « Intuitionnisme émotionnel » est une théorie anti-intellectualiste de la connaissance, attribuée à saint Augustin par quelques auteurs comme Max Scheler et J. Hessen. M. examine l'opinion plus modérée de ce dernier, qui définit la théorie augustinienne comme une intuition de la vérité œuvre de l'amour, mais pénétrée

d'intelligence et par là, orientée vers l'objet en sa réalité et sa valeur. Cependant l'œuvre augustinienne où la part de l' « émotion » est la plus forte, les *Confessions*, affirme au contraire un franc intellectualisme ; car fréquemment elle présente Dieu comme la Vérité même, elle met notre fin dernière dans le « Gaudium de Veritate » ; et l'analyse détaillée de quelques passages : (lecture de l'Hortensius, découverte de Dieu pur Esprit, au VII^e^ livre, vision d'Ostie et au X^e^ livre, élévation vers Dieu), établit le rôle primordial de l'intelligence et même des « recherches discursives » dans la doctrine augustinienne de la connaissance. — L'étude n'envisage qu'un aspect de cette doctrine, mais avec clarté et pénétration.

F.-J. T.

756. *S. Agostino e il Neo-Tomismo*, par Carlo Boyer, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 119-131.

Le sujet proposé paressant trop complexe, B. le restreint au problème central de l'*illumination* dont il fait un bref aperçu historique (vision en Dieu, reprise avec nuances par Hessen ; action régulatrice selon Gilson ; Dieu intellect agent, selon Portalier) et il résume son interprétation nuancée qui rejoint celle de saint Thomas lui-même dans *De spiritualibus creaturis*, q. 10, où l'illumination divine aide notre esprit à penser lui-même les idées universelles — sans nier le rôle du sensible. — Dans la *Discussion*, p. 132-140, on a fait appel à l'interprétation de Rosmini pour mettre d'accord saint Augustin et saint Thomas (Rossi, opinion contestée par Bonafede) et on a insisté sur le rôle et la valeur des sens chez saint Augustin (Sciacca, Capánaga).

F.-J. T.

757. *Il significato della teoria dell' illuminatione di S. Agostino*, par Gaetano Capone Braga, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 306-311.

Nos « vérités éternelles » ne pouvant s'expliquer par nos esprits contingents, saint Augustin, perfectionnant la solution de Platon et d'Aristote, les fonde sur les idées divines. Cette solution complétée par saint Thomas, fut généralement adoptée par les philosophes, jusqu'à la crise subjectiviste ouverte par Kant. Celui-ci cependant, fait encore appel à l'absolu transcendant comme base des idées et de la morale. Mais en supprimant les « noumènes » et Dieu, les idéalistes suivants tombent dans le subjectivisme. — Réflexions fort générales ! Un point contestable : Kant ne semble pas fonder sur Dieu l' « impératif catégorique » comme il est dit p. 310 : cet « impératif » tout en dépassant l'individu, vaut par lui-même en kantisme, et c'est sur lui plutôt que se fonde notre foi en Dieu.

F.-J. T.

758. *Gedanken zur augustinischen Erleuchtungslehre*, par E. Hammerschmidt, dans *Bibel und Liturgie*, XXI, 1954, p. 324-326.

Ce petit résumé de la doctrine de l'illumination d'après S. Augustin n'apporte rien de neuf. Soulignons cependant la remarque qu'Augustin ne veut pas construire une philosophie séparée de la théologie, ce que certains sont portés à oublier en ce domaine. L'affirmation que « la *scintilla animae* de Maître Eckehart dépend de la doctrine augustinienne de l'illumination (p. 325) » pour être vraisemblable, n'en réclame pas moins d'être très nuancée. Cf. à ce sujet, e. a. Hans Hof, *Scintilla animae*, Lund, 1952 et E. von Ivanka, *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus* dans *Scholastik*, XXXI, 1956, p. 33 et 35.

759. *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, par Franz Körner aus Würzburg (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Theoligischen Fakultät der Universität Würzburg), 173 p. (polycop.) (1952).

Cette thèse de Doctorat défendue le 25 juin 1952 reprend l'étude de la connaissance chez saint Augustin sous l'angle du « Principe d'intériorité », selon lequel notre connaissance ne vient pas du dehors mais a sa source en Dieu qui habite en nous, et a pour but de nous arracher au sensible pour trouver la béatitude en Dieu-Vérité, lumière de l'esprit. K. montre ce principe réalisé *dès* la connaissance sensible (p. 12-26) où l'âme joue un rôle prépondérant ; — mais surtout dans le monde des « intelligibles » où l'on monte de la science à la sagesse. — Il traite longuement de la doctrine de l'illumination, en commençant par les premiers essais (théorie de la *réminiscence*, p. 91-102) ; et il montre en détail (p. 103-165) les divers aspects du principe d'intériorité. — Ce principe, conclut K., distingue nettement la pensée augustinienne de la théorie aristotélico-thomiste qui fait dériver toute connaissance des sens ; et il s'oppose à l'interprétation de Ch. Boyer qui cherche à mettre les deux théories d'accord (cf. surtout p. 21-23). — K. durcit, semble-t-il, la théorie thomiste qui est elle aussi ouverte à l'intériorité ; mais il souligne à bon droit l'orientation d'Augustin vers le dedans opposée à celle d'Aristote vers le dehors. — Il appuye sa thèes sur de nombreuses et judicieuses citations qui en assurent l'intérêt et la valeur.

F.-J. T.

760. *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, par J. Vande Wiele, dans *Revue philosophique de Louvain*, 52, 1954, 521-571.

Pour déterminer la théorie du « vrai ontologique » chez saint Thomas, W. l'étudie d'abord en ses sources depuis Aristote jusqu'aux scolastiques, et spécialement chez saint Augustin, p. 527-531. Pour celui-ci la vérité est en premier lieu dans la chose même, à savoir dans la *réalité intelligible :* La vérité est avant tout le « monde des idées éternelles » (le monde intelligible de Platon), et le Verbe divin avec lequel ce monde s'identifie. Tout le reste est vrai par participation à cette Vérité souveraine : d'où les deux définitions proposées : Veritas est secundum quam de inferioribus judicamus (*De vera relig.*, xxxi, 58) » et surtout : « Verum est id quod est (*Solil.*, II, v, 8) » qui désigne la vérité ontologique pure. — Saint Thomas reprendra ces définitions (cf. p. 553-554) mais en y ajoutant une référence à l'intelligence, parce qu'il donne la primauté, non plus comme Augustin à la vérité ontologique, mais comme Aristote à la vérité logique.

F.-J. T.

761. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, par Gérard Verbeke, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 495-515.

L'étude est centrée sur le texte célèbre des *Soliloq. :* (II, 1) : Noverim me, noverim te. Théoriquement, ce texte soutient quatre interprétations : les deux connaissances, de Dieu et de l'âme, sont indépendantes ; ou la connaissance de Dieu est requise pour bien connaître l'âme ; ou c'est la connaissance de l'âme qui mène à celle de Dieu ; ou enfin, il y a dépendance mutuelle : tout en servant à faire connaître Dieu, l'âme n'est bien connue que dans la lumière divine. Par l'étude d'autres textes (*Confes.*, l. VII et X ; puis *De libero arbitrio*, l. II, et *De Trinitate*, l. IX), V. montre que saint Augustin met sûrement un rapport entre les deux connaissances et adopte plutôt le troisième sens : Il faut aller à Dieu par le chemin de l'âme, et plus précisément en montant par degré, jusqu'au sommet de l'âme où règne l'éternelle

Vérité. Ce chemin, conclut V., est celui même de Plotin auquel se réfère d'ailleurs saint Augustin (*Confes.*, VII), — L'exposé logique et fort clair, est fondé sur quelques textes essentiels, mais sans trop les interpréter à fond : par exemple, on se demande (p. 509) s'il faut identifier l'éternelle Vérité avec Dieu ; « saint Augustin, est-il répondu, ne tranche pas directement la question : elle est Dieu, à moins qu'il n'y ait un Etre encore plus parfait » : comme semble bien le dire en effet le texte auquel on renvoie, *De Lib. arbitr.*, II, 15, 39. A coup sûr, la pensée augustinienne est là très nuancée ; mais après l'éloge de la *Vérité-Divine* (*ibid.*, XIII, 35-XIV, 38) qui précède la réflexion signalée (II, 15, 39), il est difficile d'y voir une hésitation sur l'identité Dieu-Vérité.

F.-J. T.

762. *L'homme et la connaissance*, Rapport préparé par Régis Jolivet, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 169-185, discussion, 186-192.

J. classe en deux groupes les 13 communications au Congrès augustinien qu'il doit présenter : Les 9 premières (Cf. *Bull. aug.*, 1954. n. 326, 383, 368, 367, 357, 339, 346, 360, 355) sont des études marginales par rapport au thème central de l'Illumination. J. les résume assez brièvement, mais avec précision. M. Nédoncelle, le lecteur du Rapport, relève en passant l'intérêt de l'étude de Rohmer (n. 346) capable d'éclairer certaines formules stoïciennes reprises par Augustin dans sa théorie de la sensation. — Mais J. insiste sur les 4 communications (cf. *ib.*, n. 349, 350, 353, 348) qui portent sur l'illumination ; les 3 premières s'efforcent de l'expliquer surtout en la reliant à la doctrine de l'âme image de Dieu, tandis que la 4e remet tout en question, en n'y voyant qu'une métaphore fondée sur une théorie physique de la lumière, désormais périmée. — Cet exposé déclenche une discussion animée. On cherche d'abord si l'illumination suppose l'innéisme, comment on peut l'appeler un « don surajouté » : et M. Sommers essaye d'indiquer comment elle conduit à la vue de l'image de Dieu en nous. Puis on précise que cette « Lumière » nous fait « voir Dieu », en y distinguant peut-être des *degrés de profondeurs* (Marrou), ou grâce à l'action du Verbe acceptée par les anciens Pères, même en philosophie (Lossky). Ici F. Van Steenbergen fait une bonne mise au point en notant l'évolution observable dans la théorie augustinienne : d'où l'effort nécessaire pour « voir les choses comme lui », quand il parle d'une vision de Dieu qui n'est pas encore la vision béatifique. Le P. Boyer enfin propose d'identifier l'illumination comme « don de Dieu » avec notre intelligence même participant à la lumière du vrai. Le président conclut en évoquant l'importance du thème de la lumière chez philosophes et poètes de tous les temps ; et en constatant que cet échange de vue est resté sans conclusion nette. — La cause n'en serait-elle pas que plusieurs ne se sont pas maintenus au point de vue même d'Augustin pour qui tout s'explique par Dieu et dont la pensée est toujours synthétique ?. Vouloir interpréter l'illumination par les propriétés de la lumière physique, c'est prendre le contre-pied de la méthode augustinienne.

F.-J. T.

763. *La funzione del Maestro e la Verita interiore nella dottrina di S. Agostino*, par Guido Gonella, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 383-389.

La doctrine augustinienne du Christ, Maître intérieur seul capable de nous découvrir la vérité, ne nie pas, malgré les apparences, le rôle des autres maîtres : elle en montre les limites, mais par le fait, elle en assure l'efficacité. Le vrai « pédagogue »

doit éveiller l'intelligence que l'ignorance paralyse : il montre au disciple le chemin pour découvrir en soi la vérité et, en agissant sur le sentiment et le cœur, il doit susciter un grand *amour du vrai*, base de l'éducation morale et de la vertu.

F.-J. T.

764. *Concretismo prammatico e integralismo agostiniano della verità*, par Maria Teresia Antonelli, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 297-305.

En se référant surtout au *De Trinitate*, l. VII-XV, A. caractérise très justement la notion de vérité chez saint Augustin, comme une « intériorité » fondée sur la vie concrète de notre esprit, image de la vie divine dont il participe. Ce goût du concret se retrouve chez les modernes spécialement les existentialistes qui placent aussi la vérité dans la « vie du moi », mais d'un « moi » contingent : d'où leur tendance au pragmatisme (A. ne mentionne pas le courant chrétien plus proche d'Augustin). — Ces réflexions sont solides ; mais l'accumulation des mots abstraits (concretismo, integralismo, conscienzialismo, storicismo, sinteticit , frammentarità, oggettività, assolutezza, etc, etc.) fait tort à la clarté et jure avec l'orientation concrète des doctrines exposées.

F.-J. T.

765. *L'implicazione della prova di Dio agostiniana nelle « vie » tomistiche*, par Giorgio Giannini, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 349-353.

G. compare la preuve augustinienne de l'existence de Dieu aux cinq voies thomistes : Il voit des deux côtés un point de départ analogue dans un fait d'expérience et l'intervention semblable d'un principe rationnel évident qui oblige à poser Dieu comme dernière raison d'être. Mais saint Thomas part d'un fait externe considéré en soi et interprété par un principe qui est un aspect spécial de la Vérité absolue, saint Augustin ne prend le fait externe que comme une occasion de rentrer en soi-même, vers la vie de l'esprit interprétée par la Vérité absolue. Ainsi la démarche essentielle de la preuve augustinienne (qui aboutit aux attributs absolus de Dieu : vérité, bonté, etc.) est impliquée en chacune des voies thomistes (qui aboutit plutôt aux attributs relatifs : Cause première, Fin dernière) et lui donne sa valeur. — Comparaison éclairante et originale, où les deux démarches pour prouver Dieu gardent leur caractère propre et se renforcent mutuellement.

F.-J. T.

766. *L'esistenza di Dio, secondo sant' Agostino*, par Carlo Boyer, dans *Rivista de filosofia neo-scolastica*, XLVI, 1954, 321-331.

Les platoniciens, écrit saint Augustin, « Deo cognito, repererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis (*De civ. Dei*, VIII, c. 10) ». B. trouve en ce beau texte une triple « voie » par où saint Augustin démontre l'existence de Dieu : la voie *cosmologique :* l'univers changeant et imparfait « crie » que Dieu l'a fait ; la voie *logique :* nos vérités éternelles ne s'expliquent que par la Vérité divine ; la voie *morale :* si Dieu seul, Bien absolu, peut apaiser nos désirs, c'est qu'il existe. De nombreux renvoie aux diverses œuvres augustiniennes justifient cette interprétation qui ne manque pas de valeur. — Pourtant, elle impose parfois à la pensée augustinienne un mouvement contre lequel elle résiste : Le texte cité plus haut, par ex., suppose dès l'abord que Dieu existe : « *Deo cognito* » : il ne s'agit pas de prouver Dieu, mais d'expliquer tout par

lui. Bien d'autres textes ont le même sens ; et quand Augustin « monte » vers Dieu c'est toujours par son âme et par les vérités éternelles. Il y a, peut-on dire, dans, la doctrine augustinienne des bases solides aux trois preuves signalées, mais l'augustinisme lui-même a une autre orientation.

F.-J. T.

767. *Réponse à un critique sur « Dieu présent dans la vie de l'esprit » ou preuve augustinienne de l'existence de Dieu*, par Fulbert Cayré, dans *L'Année théologique augustinienne*, XIV, 1954, 119-122.

Réponse à un Compte-rendu très sévère que M. Schiavone a écrit sur cet ouvrage (cf. *Bull. aug.*, 1951, n. 462) dans *Rivista di filos. neo-scolastica*, XLVI, 1954, p. 92-93. C. proteste vivement contre ce jugement dépréciatif qui ignore les deux chapitres essentiels de l'ouvrage (c. v-vi) et se fonde sur quelques citations de la préface et d'un chap. complémentaire (c. viii) ; il le corrige par les appréciations élogieuses de R. P. Romeyer dans *Archives de Phil.*, XVIII, cah. II, 1952, p. 7-40. Bien que C. dans plusieurs de ses réponses passe à côté des reproches qu'on lui fait, il a pleinement raison de dire que son critique « ne l'a pas compris » et qu'il n'a pas ébranlé la valeur de son exposé.

F.-J. T.

768. *De leer van S. Thomas over het Imago creationis*, par J. Bovenmars, dans *Bijdragen*, XV, 1954, 139-161.

S'inspirant du *De Trinitate* de saint Augustin, saint Thomas a développé l' « image psychologique » de la Sainte Trinité prise en son degré le plus élevé : *memoria, intellectus, voluntas* ou *mens, notitia, amor*. On observe dans ses œuvres, depuis le *De veritate* jusqu'à la *Somme* une évolution dans la façon d'exposer cette image, conformément à la psychologie d'Aristote qui distingue les facultés de l'essence de l'âme, et pour mieux rendre le Mystère des Trois personnes égales en un seul Dieu. Finalement, il élimine la « mémoire » comme faculté spéciale et considère l'activité même de l'esprit (mens) sous ses trois formes : *Principium Verbi, Verbum mentis, Amor sui*. Mais par là, il revient au sens profond de l'image augustinienne où les trois termes « memoria, intellectus, amor », ne sont pas des facultés au sens aristotélicien, mais la pensée vivante et substantielle (mens) sous trois aspects d'activités distinctes. Saint Thomas traduit ainsi en termes techniques plus précis cette image de Dieu considérée par saint Augustin comme la plus parfaite, et qu'il s'est pleinement assimilée.

F.-J. T.

769. *Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus'* « *De Trinitate* » par Th. Huijbers, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 269-304.

Cette étude complète, au point de vue philosophique, l'analyse du *De Trinitate* déjà présentée dans *Augustiniana* (cf. *Bull. aug.*, 1952, n° 610). Saint Augustin cherche dans l'esprit (mens) une image de la Sainte Trinité qui, selon l'Écriture, *doit* être permanente et exprimer l'unité substantielle dans la trinité des aspects réellement distincts. Aussi les trois termes « *memoria, intelligentia, voluntas* » ou encore « *notita, verbum, amor* » sont pris substantiellement et désignent la même réalité simple l'âme spirituelle (mens). Cette position, d'après l'auteur, montre que, dans la philosophie augustinienne, il faut exclure la distinction réelle entre l'âme et ses facultés. — D'autre part, pour être permanents, les trois aspects désignent avant tout une capacité inscrite dans l'essence même de l'esprit (mens). Mais l'image de Dieu

n'est que dans l'âme tournée vers Dieu : c'est en connaissant et aimant Dieu que l'âme se connaît et s'aime vraiment. Or elle ne le peut que par un effort de *purification* ; ainsi, un vrai mysticisme imprègne et dirige les réflexions théologiques d'Augustin. Mais en même temps, le fondement philosophique de cette méthode reste la conception plotinienne de l'âme (mens) étrangère au corps et créée pour s'élever par un effort d'introspection jusqu'à la contemplation de Dieu.

Cette étude pénétrante demande pourtant une réserve : elle tire des conclusions philosophiques générales de recherches essentiellement théologiques. Incontestablement, selon Augustin, notre âme en sa vie spirituelle *concrète* reste *une* sous trois aspects. Mais cela n'exclut pas que d'autres principes également augustiniens conduisent à distinguer l'*essence* de l'âme humaine de ses accidents (même spirituels) : voir par ex. l'étude de A. Arostegui (*Bull. aug.*, 1952, nº 598. *Année théol. aug.*, XIII, 1953, p. 404). — Une référence à corriger, p. 270, ligne 3 de la note 3 : au lieu de *De Trin.*, XV, xv, 22, il faut lire : XIV, xv, 22.

F.-J. T.

770. *La soluzione agostiniana del problema del male*, par Giacomo Soleri, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 341-438.

Après avoir indiqué brièvement les étapes historiques du « problème du mal » en la vie de saint Augustin : position du problème après la lecture de l'Hortensius à 19 ans, puis vains efforts pour le résoudre, jusqu'à la lumière métaphysique trouvée dans le néoplatonisme, S. montre la valeur définitive de cette solution théorique, mais ses limites dans l'ordre pratique : Car, malgré les raisons invoquées pour donner un rôle utile au mal, sa réalité restera toujours un mystère. — Conclusion sage d'un exposé clair et solide.

F.-J. T.

771. *I fondamenti filosofici del diritto e dello stato in S. Agostino*, par Paolo Brezzi, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 191-214.

Le droit social trouve son fondement pour Augustin, dans la philosophie générale. L'homme est naturellement social et le but de la société est la *paix* fondée sur l'ordre. Celui-ci est l'expression dans l'univers d'une *loi* qui est d'abord la Loi éternelle, pensée et voulue par la Divine Providence ; et cette Loi éternelle, immuable et universelle, est le fondement philosophique non seulement de l'Ordre du monde mais chez les hommes, de toute loi morale et sociale. La « loi naturelle » en est l'expression dans notre conscience, et la « loi positive » n'a d'abord été qu'une reprise de cette Loi éternelle oubliée par suite du péché. Parfois aussi elle est l'application des principes éternels aux circonstances changeantes, ce qui explique ses légitimes variations. C'est pourquoi nulle loi n'existe et ne vaut que si elle est juste en se rattachant à la Loi éternelle, et cette règle s'applique au droit qui organise l'État. Mais en parlant de la société, Augustin préoccupé avant tout du salut des âmes, relève parfois ses dangers et y voit l'incarnation de la « cité du diable ». Mais il montre aussi que toute autorité, même dans l'État païen, vient de Dieu, et que toute société, même terrestre a un but immédiat qui est bon, capable d'aider la Cité céleste. — Cet exposé approfondi, clair, logiquement charpenté, montre bien dans la grande richesse et complexité des points de vue, l'unité doctrinale de cette vaste synthèse sociale. — Dans la *discussion*, p. 215-220, E. Lio y verrait plutôt une *théologie*. Au sens où « tout s'explique par Dieu », oui, sans doute. Mais c'est là aussi un principe philosophique.

F.-J. T.

772. *The social Philosophy of St. Augustine*, par James O'Connell, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, LXXXII, 1954, 297-309.

Augustin est le point de confluence des idées de son temps ; il cumule pensée antique et pensée chrétienne. A partir de l'idée chrétienne de Dieu et de l'homme, il révolutionne l'idée de société. Appliquant ses principes, il élabore le schème grandiose des deux Cités où s'insère le jeu de toutes les sociétés particulières, soulevant autant de problèmes qu'il en résout, Église-Empire, Église-États, Église-civilisation... Il reste le créateur de la philosophie sociale chrétienne basée sur le double principe de la distinction des ordres et de la primauté de l'amour. Bonne présentation d'ensemble.

A. D.

773. *Il principio agostiniano di agualità*, par Joseph F. Costanzo, dans *Humanitas*, IX, 1954, 1030-1039.

En proposant avec l'aide de la foi une doctrine claire de la loi naturelle et éternelle, d'où découlent les lois des peuples, saint Augustin a corrigé l'étatisme des anciens et préparé les voies à l'idée de l'égalité des consciences humaines devant le droit, fondement de la civilisation chrétienne. C., en terminant, indique les conséquences heureuses de ce principe dans la doctrine sociale chrétienne.

F.-J. T.

774. *La théologie de l'histoire.* Rapport présenté par Henri-Irénée Marrou, dans *Augustinus Magister*, III, Paris, 1955, 193-204, discussion, 204-212.

Ce rapport très personnel s'arrête moins à résumer les communications se rapportant à la théologie de l'histoire (Voir *Bulletin august. pour* 1954, n. 329, 470, 522, 523, 533, 534, 554, 585, 587, 588, 589), qu'à dresser une liste de questions à discuter. D'abord une question de méthode : dans l'étude de cet aspect spécial de la pensée d'Augustin, on ne peut séparer la doctrine des problèmes d'ordre littéraire, critiques ou philologiques. Ce qui signifie qu'il ne faut pas isoler la doctrine d'Augustin de son milieu culturel, mais qu'il convient de la comparer aux conceptions des auteurs païens et chrétiens, tant orientaux qu'occidentaux ; on se contente trop souvent de jugements tout faits sans cesse répétés : l'influence d'Eusèbe, peut-être à travers Optat, n'est pas à négliger. Si l'œuvre centrale à consulter est le *De civ. Dei* il ne faut pas omettre l'étude de la genèse des divers aspects de la théologie de l'histoire dans les autres œuvres de date et de caractère divers. La *Cité de Dieu* elle-même, est remplie de problèmes qui exigeraient un commentaire détaillé, pour la réalisation duquel l'A. souhaite la collaboration d'une équipe internationale, souhait que le Congrès a entériné. L'A. suggère la nécessité d'une nouvelle étude des écrits contre les donatistes, parce que là plus qu'ailleurs nous pouvons observer Augustin au travail, comme historien ; ce que dans la discussion Ziegler approuve, parceque là nous pouvons aussi l'observer dans sa manière de mettre en œuvre sa conception *romaine* de l'histoire (p. 205-206). Et les problèmes doctrinaux. Il y a le mystère de l'histoire conditionné par le triple mystère de la pédagogie divine, de la liberté humaine et du temps, qui détermine les limites de la connaissance historique chez Augustin. Chez lui la théologie de l'histoire présuppose une philosophie du temps. Le temps-répétition, imitation de l'éternité, n'est pas le temps de l'histoire. L'A. ne dit pas ici ce que serait le temps de l'histoire, mais pose la question des rapports entre l'histoire personnelle *(Confessions)* et l'histoire de l'humanité *(De civ. Dei)*. En passant, il corrige sa propre expression d'*ambivalence du temps :* ce n'est pas le temps lui-même qui est ambivalent, mais l'histoire, le drame humain, qui se joue

dans le temps. — Le point central de la théologie de l'histoire augustinienne est l'interprétation de *civitas Dei* et de *civitas terrena*. L'A. souhaite une discussion serrée de ce point — ce qui n'a pas eu lieu — et donne quelques suggestions fort utiles. *Civitas* a le sens de *polis*, communauté d'hommes. Cette notion, Augustin l'a héritée de la tradition ecclésiastique. Pourquoi cependant a-t-il préféré le type de *cité* à d'autres types aussi nombreux dans la Bible et dans la tradition : *peuple*, *royaume* etc. ? A quel degré Aug. est-il original ? La nature de cette idée ne serait-elle pas pensée par Augustin comme « idéelle » dans la mentalité de Platon et de Plotin ? Cela expliquerait que dans l'expérience vécue cette cité est à la fois présente et à venir. Évitons surtout d'insister trop sur le caractère eschatologique au point d'éliminer l'historique. — Peut-on découvrir l'idéal historico-politique d'Augustin ? Oui, mais à condition de ne jamais oublier qu'Augustin raconte l'histoire du *salut*, qui ne correspond pas à ce que nous appelons histoire, et à condition encore de ne pas tout mettre sur un même plan de valeurs. — La discussion, qui a suivi ce rapport, a surtout roulé sur le *temps* dans la conception d'Augustin (y a-t-il un temps d'avant le péché ? le temps de l'histoire est-il un temps déchu ?), sur l'attitude d'Augustin à l'égard de l'empire romain et son influence sur la formation de « l'augustinisme politique ». Un principe de méthode s'en dégage : la recherche des sources de l'idée de *Cité de Dieu* doit être pleinement distincte d'une même recherche au sujet du temps et de l'histoire.

A. de V.

775. *Validità scientifica della concezione agostiniana del tempo*, par Santino Caramella, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 335-340.

La notion psychologique du temps exposée dans les *Confessions*, l. XI, a renouvelé cette idée et s'est imposée aux penseurs suivants, jusqu'à Bergson et Heidegger, avec des nuances, d'ailleurs. Les savants modernes de leur côté ont proposé un « espace-temps » qui rétrograde vers le temps quantitatif d'Aristote. C. pense que la notion augustinienne plus qualitative et adaptée à l'histoire, garde sa valeur. Il affirme aussi que saint Augustin distingue les deux formes du temps : l'une psychologique, l'autre cosmologique qui serait liée au mouvement ; mais pour celle-ci il ne renvoie qu'à *Conf.*, VII, xv, qui en parle très incidemment. — Ces quelques pages ont le mérite d'attirer l'attention sur un point précis ; mais elles soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent.

F.-J. T.

776. *Textos clasicos : San Agustín, Análisis de la nocion del tiempo*, dans *Ideas y valores* (Bogotá), 3, 1954, 124-137.

En hommage pour le 16e centenaire de la naissance d'Augustin, la section *Textos clasicos* de la revue publie en traduction espagnole ces extraits les plus caractéristiques du Livre XI des *Confessions* (ch. 14 à 34) : analyse de la notion du temps.

777. *El terma del tiempo en la filosofía de S. Agustín*, par Ramiro Flórez, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, 61-86.

Présentation d'ensemble, d'après les sources devenues classiques, en quatre étapes : « violentia questionis », les trois modes du temps, la vie comme distension, l'être dans le temps.

A. D.

778. *S. Agostino o la religione della storia*, par Aldo Ferrabino, dans *Humanitas*, IX, 1954, 959-965.

Y a-t-il en saint Augustin une théologie ou une philosophie de l'histoire. S. répond : c'est plutôt la « religion de l'histoire » ; car on ne trouve pas un système de lois prouvées par la raison ou l'Écriture ; Augustin met plutôt au centre de la vie concrète du monde et de chacun de nous, une personne vivante, le Christ-Jésus qui résout le problème du mal et du péché par sa mort et sa résurrection. — Considérations générales, mais très justes.

F.-J. T.

779. *Early Christian Interpretations of History*, par R. L. P. Milburn, Coll. « The Bampton Lectures », Adam and Charles Black, London, 1954, 22 × 14, ix-221 p.

Ce volume est un recueil de conférences données à St. Mary's d'Oxford en 1952 sur l'interprétation de l'histoire dans le christianisme primitif. L'A. esquisse la conception — ou l'emploi — de l'histoire chez les Pères apologistes, chez Origène, Eusèbe, Augustin, Orose et Salvien, dans l'art chrétien primitif, dans les Apocryphes, pour conclure par un exposé des rapports entre le fait historique et le symbole. Le ch. v qui parle d'Augustin, d'Orose et de Salvien (74-95), est intitulé : « jugement de Dieu dans l'histoire ». Cela caractérise bien l'interprétation donnée par ces auteurs. Instruit par les Saintes Écritures, Augustin est convaincu que l'histoire ne tourne pas en rond mais se déroule vers un but suivant un plan mystérieux, sous la conduite de la Providence (les âges du monde). Comme de juste, l'A. s'inspire pour ses développements du *De civ. Dei*, mais ne néglige pas le *De catech. rud.*, *De doct. christ.*, *De consens. evang.*, pour exposer quelques principes augustiniens d'interprétation biblique. Synthèse brève mais solide, d'une information vaste et sûre. Signalons en appendice (161-192) une étude des fondements historiques de la doctrine de l'Assomption, qui sert d'appui à ce que l'A. affirme sur ce sujet dans le chap. vii sur les Apocryphes (136-140). Cf. *The Journal of Theological Studies*, 1955, New series, VI, 294-295 = J.E.L. Oulton.

A. de V.

780. *Gerardo de Sena ¿ representante de ideas agustinianas* ?, par Fidel Casado, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, 402-411.

Sans vouloir concilier la théorie augustinienne de la connaissance avec celle d'Aristote et de saint Thomas, Gérard de Sienne (1re moitié du xive siècle), professeur à Paris, Sienne et Bologne, principal disciple de Gilles de Rome, maintient des positions propres à l'augustinisme que l'A. relève en examinant quelques-unes de ses questions quodlibétales.

A. D.

781. *Agostino, Tommaso - Rosmini*, par Ugo Honan, col. : « Collana di studi filosofici rosminiani », S.A.L.E. « Sodalitas », Domodossola-Milano (1955), 22 × 16, 166 p. *Idem* dans *Rivista rosminiana*, 48, 1954, 113-120 ; 195-209.

Le but de l'ouvrage est de présenter le système de Rosmini comme une philosophie chrétienne accordée au thomisme par l'intermédiaire de l'augustinisme. H. concentre sa démonstration sur la théorie de la connaissance et il la développe, non pas en comparant directement les doctrines, mais par démonstration indirecte, fondée sur l'*autorité*, soit de l'Église, soit des historiens et des théologiens. Un important appendice, p. 80-153, réédite une série d'articles écrits par l'auteur en diverses

revues sur le même sujet. — Les deux premiers chapitres consacrés à saint Augustin (p. 11-37) et à saint Thomas (p. 38-50) sont d'un réel intérêt pour préciser la théorie augustinienne de l'*illumination* et son influence sur saint Thomas. En citant les témoignages d'historiens comme M. De Wulf, G. Tredici, L. W. Keeler, De Roggiero, Ch. Boyer, etc, H. montre bien que le platonisme augustinien en cette théorie de la connaissance n'est pas réductible à l'abstraction d'Aristote. — Mais en examinant l'interprétation de saint Thomas, il montre aussi, par des références précises, que l'aristotélisme de l'Ange de l'École est *modéré* et accueille en particulier une forme authentique d'illumination augustinienne. Tous les problèmes d'exégèse ainsi soulevés ne sont pas résolus : la méthode « ex auctoritate » ne le permettait guère. Mais l'exposé de H. découvre des aspects nouveaux capables d'éclairer les chercheurs. — Le ch. III, p. 50-78, concerne plutôt les rapports entre le thomisme et Rosmini. — Voir C.R. dans *gregorianum* 1957, p. 136.

F.-J. T.

782. *La philosophie catholique en France au XIX*e *siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (1800-1880), par Louis Foucher, Vrin, Paris, 1955, 25 × 16, 280 p.

Dans cette remarquable synthèse de la philosophie catholique française au XIXe siècle, relevons ici l'influence de saint Augustin sur l'*ontologisme* belge et français (ch. VII, p. 167-195) : Ces penseurs cherchaient à donner à leur philosophie une base patristique et interprétaient les textes augustiniens sur l'illumination dans le sens de la « vision en Dieu » de Malebranche (p. 174) qu'ils pensaient retrouver aussi chez saint Bonaventure et même chez saint Thomas (cf. p. 190-191). — De même le ch. VIII consacré à Gratry montre comment ce philosophe étayait sa méthode intuitive et mystique sur celle de saint Augustin (p. 208-210) et voyait dans les *Dogmata theologica* de Thomassin une philosophie chrétienne reprise de saint Augustin. — Cet augustinisme qui ne manquait pas de valeur, fut pour ses exagérations condamné par l'Église : il montre le danger d'interpréter les formules augustiniennes à partir d'un système préconçu au lieu de l'éclairer par le contexte et le point de vue même de l'auteur. — Voir un compte rendu plus complet, *Rev. des Et. augustin.* 1957, p. 504-505.

F.-J. T.

783. *Essere e verità in S. Agostino e in Heidegger*, par D. Giovanni di Napoli, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 287-296.

Saint Augustin considère le problème de la vérité comme fondamental, la béatitude étant « Gaudium de Veritate ». Et pour lui, le vrai est « ce qui est » : Dieu, l'*Ipsum esse subsistens*, est seul la pleine Vérité dont tout le reste n'est qu'une participation. Nous sommes fait pour retrouver cette Vérité. — Heidegger, de son côté, affirme fortement que la base de la vérité est dans l' « être ». Mais enfermé dans une phénoménologie relativiste qui refuse toute Vérité éternelle, il lie le vrai à notre existence contingente et semble incapable de rejoindre la Vérité qui est Dieu. — Bref, le rapport entre les deux penseurs est plutôt lointain : leurs doctrines se développent à part et leur jonction n'est guère qu'un souhait.

F.-J. T.

784. *S. Agostino e il bergsonismo*, par Andrea Mario Moschetti, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 271-277.

Historiquement, saint Augustin n'eut pas d'influence directe sur Bergson. M. signale pourtant une convergence sur trois thèmes : 1. La nécessité de fonder la vérité sur le *concret*. 2. La méthode psychologique de réflexion pour trouver cette vérité en soi, à l'opposé du mouvement vers l'extérieur (celui des sciences positives, selon Bergson). 3. La conception du temps réel comme « durée » psychologique. M. conclut que cette convergence devient surtout visible chez les disciples qui *prolongent* Bergson, comme J. Chevalier. — En fait, en dehors de tendances très générales, une ressemblance n'est perceptible que dans quelques conclusions isolées : L'*esprit* des deux philosophies (M. le reconnaît) va en sens opposé.

F.-J. T.

785. *L'augustinisme de Louis Lavelle*, par F.-J. Thonnard, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia moderna*, Roma, 1954, 278-285.

Le spiritualisme de L. L. porte l'empreinte de la pensée d'Augustin, dont il s'inspire par l'intermédiaire de Malebranche, I. dans son expérience fondamentale, la saisie de l'être en « présence totale », débouchant sur une philosophie de la participation ; II. dans la méthode, nettement intuitive, mais admettant le tempérament de la dialectique (dial. de la participation) ; III. par l'importance du moi existentiel analysé et défini en fonction du temps. — Une parenté frappante existe entre les deux penseurs, en dépit des divergences que l'auteur signale en ce triple domaine.

A. D.

786. *Studio dell' uomo in S. Agostino e corrispondenti rilievi su alcune esigenze moderne del filosofare*, par Eugenio T. Toccafondi, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 327-334.

Autour du thème de « l'étude de l'homme en saint Augustin », T. émet quelques vues générales sur l'affinité de ce thème avec les philosophies modernes, sur les rapports entre saint Thomas et saint Augustin, sur la richesse des *Confessions* en ce domaine, sur la méthode augustinienne, ramenée p. 370, à l'induction et à la déduction. Notations intéressantes, mais superficielles.

F.-J. T.

787. *L'intellettualismo agostiniano e le correnti esigenzionalistico-volontaristiche della filosofia contemporanea*, par Romeo Crippa, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 77-95.

Si la méthode philosophique de saint Augustin consiste à monter de notre âme vers Dieu en découvrant en soi un besoin de vérité et de bonheur (intellectualisme augustinien), on retrouve ce thème en beaucoup de philosophes modernes. C. le montre en évoquant à ce point de vue la méthode et quelques idées caractéristiques de Malebranche, Maine de Biran, Blondel, Berdiaef, P. Wust et G. Marcel, R. Le Senne, Forest, Palliard, Laberthonière, c'est-à-dire avant tout, une « école française » qui lui paraît, du XVIII[e] siècle à nos jours, répondre mieux qu'en Italie et en Allemagne à la méthode psychologique et morale qu'il appelle « esigenzionalistico-volontaristica » (ces grands mots peu clairs, que C. oublie de définir, s'éclairent ainsi par le contexte). — Vue d'ensemble intéressante, mais assez superficielle, elle

n'indique que de loin le rapport entre saint Augustin et les auteurs signalés, et laisse des points obscurs. — La *discussion* (p. 96-99) en signale quelques-uns, sur l'intellectualisme augustinien (Sciacca), sur le spiritualisme italien (Stefanini), etc.

F.-J. T.

788. *S. Agostino e l'esistenzialismo*, par Cornelio Fabro, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 141-166.

C'est chez les existentialistes chrétiens, partisans de l'action de Dieu, que se rencontre l'influence de saint Augustin, parfois très explicite. F. le montre en examinant quelques auteurs importants : K. Jaspers qui caractérise exactement la foi d'Augustin, en louant son recours à la règle de l'Église ; mais pour lui, la « foi philosophique » est plus large et plus haute. Heidegger se réfère plus rarement à Augustin, mais s'y rattache plus profondément dans l'analyse du moi authentique et inauthentique. C'est surtout Kierkegaard (cf. p. 156-166) qui s'en inspire pour donner à la foi au Christ Rédempteur un rôle essentiel dans notre vie « existentielle » ; mais il lui reproche d'avoir conçu cette foi comme les grecs, de façon trop intellectualiste, quand elle n'est que « confiance éperdue ». F. note avec raison que la différence principale entre Kierkegaard et saint Augustin est plutôt que celui-ci accepte l'Église comme règle de foi, quand celui-là la rejette. — La *discussion* (p. 167-169) donne quelques compléments sur Kierkegaard et Merleau-Ponty.

F.-J. T.

789. *San Agustin ante la angustia y la paz existenciales*, par Juan Pegueroles, dans *Pensamiento*, X, 1954, 423-453.

Par sa méthode phénoménologique, l'existentialisme actuel retrouve, sur l'homme vivant et concret, des vérités déjà exprimées par des penseurs anciens, spécialement par saint Augustin. P. le montre en choisissant quelques thèmes caractéristiques chez Kierkegaard, Heidegger, Unamumo, Sartre : d'abord le *temps*, étoffe de l'être, course à la mort ; puis l'angoisse venant de la dispersion, de l'inquiétude, du péché. Chaque fois, il retrouve des notations semblables chez saint Augustin, jusqu'à certaines expressions identiques comme « être pour la mort ». Il termine, p. 439-453, en citant plus abondamment les passages expressifs des livres VI, VII et VIII des *Confessions* où Augustin dit son angoisse devant la vérité perdue et cherchée, et sa paix en la trouvant enfin en Dieu. — Parallèle frappant qui marquent d'incontestables rencontres. Mais il reste des divergences : P. le remarque, p. 437, note 72, à propos de la notion de péché, qui se dissout dans l'élaboration philosophique des existentialistes ; et qui est clairement pour Augustin, le refus d'obéir à Dieu. La remarque doit s'étendre à l'*esprit* des deux philosophies qui vont en sens inverse : celle d'Augustin s'inspire d'un platonisme chrétien qui fait confiance à la raison illuminée par Dieu, celle des existentialistes s'en tient à une intuition phénoménologique timide, trop défiante de la raison.

F.-J. T.

790. *Influssi di S. Agostino sullo spiritualismo cristiano*, par Giovanni Bartolaso, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 263-270.

Le mouvement philosophique récent de *spiritualisme chrétien* en plein essort en Italie, s'est inspiré de saint Augustin pour surmonter l'idéalisme moderne. Cette influence s'affirme dans la théorie centrale de l' « autoconscience », chez

Carlini et Sciacca ; dans le problème de l'existence de Dieu par la voie de l'intériorité (Stefanini) et de la vérité (Sciacca) ; dans la morale de A. Guzzo et l'esthétique de Stefanini. B. précise la position de chaque auteur et note que le meilleur interprète du spiritualisme augustinien est saint Thomas : il critique en particulier, à ce point de vue, l'opinion de Sciacca sur la connaissance que l'âme aurait d'elle-même *par son essence*. Pourtant les textes augustiniens qu'il invoque ne sont pas décisifs, et il ne semble pas avoir saisi toute la portée de la théorie de Sciacca qui s'en réfère à la profonde notion augustinienne de « mémoire ».

F.-J. T.

VII. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

791. *Wkład mysli sw Augustyna do problematyki rozwoju dogmatow (La théorie augustinienne de l'évolution du dogme)*, par Ryszard Paciorkowski, dans *Collectanea theologica*, XXII, 1950-1951, p. 76-85.

Présentation succinte du sujet (en polonais) avec essentielles références. Augustin donne la formule classique de l'évolution homogène (*De baptismo*, 2, 3, 4), dans le sens de l'approfondissement et de l'explication plus précise du contenu du *Depositum fidei*, sans assimilation d'éléments hétérogènes, formule plus heureuse que celle de Vincent de Lérins. Cette conception, dont on montre l'application au dogme de l'Assomption, est à la base de la théorie moderne de l'évolution du dogme.

A. D.

792. *S. Agostino e le correnti teologiche eterodosse*, par Agostino Trapè, dans *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 221-255.

Étant donné l'influence des doctrines augustiniennes même théologiques sur les courants philosophiques modernes, T. a voulu rétablir le sens exact de la pensée d'Augustin sur quelques points essentiels déviés par les hérétiques : sens de notre liberté face au péché et de notre justification, si mal comprise par les protestants (comme par Pélage) ; la nature de la grâce et ses rapports avec la liberté, faussement interprétée par les jansénistes et Baïus ; enfin le mystère de la prédestination où Augustin garde un équilibre et un optimisme trop souvent méconnu. T. le fait avec beaucoup de clarté et de solidité, citant les textes augustiniens les plus significatifs. — Dans la *discussion*, p. 256-260, Guido Rossi relève, dans la question de la grâce, le triple point de vue où se met Augustin : apologétique, comme prêtre, théorique comme philosophe, expérimental comme psychologue ; et Redano y souligne le rôle de la charité.

F.-J. T.

793. *Démon en Occident, du IV^e^ au VII^e^ siècle ; la période patristique*, par François Van den Brouck, dans *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1954, col. 212-219.

Les nombreuses références à l'œuvre d'Augustin, au *De divinatione daemonum* en tête, concernent : 1° la nature des démons : *De civitate* 19, 13, 2 ; *De divinat. daem.* (purs esprits ?) ; 2° le motif de la chute (sola superbia) : *Contra Faustum* 22, 17 ; 3° leur identification avec les dieux du paganisme : *De civitate* 9, 23 ; 4° la doctrine manichéenne du démon : *De Genesi contra manich.*, *Contra Faustum*, *De moribus*, etc ; 5° les manifestations : *De civitate* 15, 23 ; 6° l'empire du démon : *De Genesi ad*

litt. 11, 24-25 ; *In ps.* 58, 5 ; *De civitate* 14, 18 ; 7° l'action sur les hommes : *In ps.* 130, 7 ; *Enchiridion* 60 ; leur discernement : *In ps.* 62 ; *De civitate* 21, 6 ; *Sermo* 91, 19 ; 8° la victoire sur le démon : *In ps.* 61, 20.

A. D.

794. *Entre maniqueos y pelagianos, iniciación al problema del mal en San Agustín,* par Saturnino Alvarez Turienzo, dans *La Ciudad de Dios,* CLVI, 1954, 87-125.

Aux prises dans sa vie et dans sa pensée avec manichéisme et pélagianisme, erreurs antithétiques, c'est en surmontant leur opposition qu'Augustin a définitivement repensé le problème du mal et construit une éthique existentielle et chrétienne, mitoyenne entre le dualisme pessimiste des manichéens et le monisme optimiste des pélagiens. Position remarquable pour synthétiser et interpréter la morale augustinienne.

A. D.

795. *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God,* par Gerhart B. Ladner, dans *Augustinus Magister,* II, 1954, 867-878.

Cet article, particulièrement riche en suggestions qui seraient autant de thèmes de recherche, se développe en 4 points : 1) différence entre la conception des Pères grecs de la réforme de l'homme à l'image de Dieu (*renovatio in pristinum, recapitulatio, apocatastasis*) et celle d'Augustin (*renovatio in melius*) ; 2) les rapports entre *creatio, formatio* et *reformatio* chez Augustin ; 3) l'image-ressemblance de Dieu dans l'homme et sa réforme ; 4) les aspects sociaux de l'idée de réforme chez Augustin. Pour les deux premiers points l'A. fait appel à *De Genesi ad litt.* L'interprétation augustinienne du ch. 1 de la Genèse dégage le principe fondamental de toute l'économie du salut : la création *(formatio)* est aussi une *revocatio* vers Dieu de la créature, qui tirée du néant se trouve hors de Dieu, et une *conversio* de cette créature vers Lui. Cette *revocatio-conversio* devient dans la doctrine de saint Augustin comme l'archétype de toute *reformatio-renovatio.* Celle-ci est une nouvelle création tirant la créature du péché et du mal, qui, absence de bien, sont comme des restes du néant primitif. La première création se fit par le Verbe, la seconde par le Verbe incarné, le Christ mort sur la croix, et se trouve par ce fait sur un plan plus élevé. Selon *De Genesi ad litt.* I, 4, la *reformatio* n'est pas spiritualisation pure et simple comme chez les Pères grecs (apatheia) ; esprit et matière y jouent leur rôle. — L'idée qu'Augustin se fait d' « image » et de « ressemblance » influe sur sa notion de réforme, et détermine, pour une part, sa divergeance d'avec les Pères grecs sur ce point. L'A. analyse rapidement des textes de *Quaest. in Heptateuch., De diversis quaestion. octoginta tribus* (Q. 51 et 74) et *De Trin.* Il insiste sur l'analogie entre *memoria* et Dieu le Père, qui concerne plus directement la doctrine de la *reformatio.* L'A. trouve le moyen d'intégrer le temps, conçu comme *distentio animae,* dans l'image de Dieu en l'homme (Voir discussion *Aug. Magist.* III, 208). — L'idée de réforme augustinienne a des aspects sociaux. Ici l'A. s'appuie sur *De civ. Dei.* Il se pose la question pourquoi Aug. a construit son ouvrage autour du concept *civitas Dei* et non *ecclesia* ? Il voit deux principales distinctions entre « civitas Dei » et « ecclesia » : l'église comporte strictement les seuls chrétiens, la *cité de Dieu* également les justes qui vécurent avant le Christ (ceci est contraire à ce que dit Congar, *Ecclesia ab Abel,* dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche ; Festschrift für Karl Adam,* Düsseldorf, 1952, p. 84) ; ensuite, la *cité de Dieu* n'inclut pas les réprouvés, même si ceux-ci font temporairement partie de l'église. L'A. veut voir dans l'ouvrage d'Augustin, outre une apologie contre les païens, une exhortation à l'idéal de vie parfaite : *socialis vita*

sanctorum (*De civ. Dei*, XIX, 5), réalisé par excellence dans le monachisme clérical, fondé par Augustin. et qui a transmis aux siècles futurs son idée de réforme de l'homme à l'image de Dieu.

A. de V.

796. *Mysticism-neoplatonic and christian*, par E. J. TINSLEY, dans *The Hibbert Journal*, LIII, 1954, 43-50.

Le sujet est difficile : mysticisme néoplatonicien, mysticisme chrétien. L'A. semble le simplifier à plaisir, en soulignant nettement les oppositions fondamentales — ce qui est son grand mérite, mais en négligeant absolument les nombreux points de contact. On a l'impression qu'il en fait deux types de mysticisme opposés. Il admet qu'on puisse passer du mysticisme néoplatonicien au mysticisme chrétien, comme ce fut le cas pour Augustin, dit-il. Il parle même en passant d'un mysticisme néoplatonicien dans sa forme chrétienne, mais n'en explique pas les composantes. C'est à regretter, parce que c'est dans un mysticisme chrétien néoplatonicien, ou un mysticisme néoplatonicien chrétien, qu'à notre avis se trouve la solution objective du problème posé.

A. de V.

797. *Metafisica y mistica de san Agustin*, par Carlos BOYER, dans *Pensamiento*, X, 1954, 415-422.

B. rappelle les jugements contradictoires portés par C. Butler et E. Hendrikx sur le mysticisme de saint Augustin ; et il prouve par des exemples tirés surtout des *Confessions* que les caractères incontestables de la grâce mystique se manifestent plus d'une fois dans la vie de l'Évêque d'Hippone et se traduisent dans ses ouvrages.

F.-J. T.

798. *La contemplation augustinienne. Principes de Spiritualité et de Théologie*, par Fulbert CAYRÉ, Nouvelle édition revue et complétée, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, 287 p.

Partisan convaincu du mysticisme de saint Augustin, C. en résume l'essence dans les deux idées de *Sagesse* et de *Contemplation*, celle ci étant l'acte éminent de sagesse où s'épanouit la vie mystique. Il fonde uniquement son étude théologique sur les textes augustiniens et fait appel surtout au *De Trinitate* et aux *Confessions*, mais il cite aussi la plupart des autres traités et quelques sermons. En une analyse tout augustinienne, il déploie en trois séries les neuf aspects de la « contemplation » : 1. Elle est une sagesse *a*) lumineuse ; *b*) surnaturelle, bien distincte de celle des philosophes ; *c*) réaliste par l'expérience intime de Dieu. 2. Cette connaissance de Dieu *a*) s'appuye sur l'image de la Sainte-Trinité restaurée par une vie spirituelle intense ; *b*) vie et jouissance de Dieu, *c*) elle n'est pourtant qu'une vision médiate en l'image. 3. Enfin cette contemplation entraîne *a*) une recherche de Dieu assidue ; *b*) principe d'une intelligence spirituelle qui perfectionne la foi ; *c*) et qui fonde une méthode théologique où s'harmonise pleinement la prière, la raison et la foi. — Cet ouvrage paru en 1927 méritait par sa haute valeur cette réédition. Les nombreuses études sur la mystique augustinienne parues depuis, sont évoquées dans l'introduction et, en plusieurs endroits, C. en a profité pour préciser ses interprétations. Il faut surtout signaler la suppression de l'essai final de Synthèse (p. 260-334) qui rapprochait la mystique de saint Augustin de celle des modernes, surtout saint Jean de la Croix et sainte Thérèse. Une courte conclusion (p. 262-280) la remplace,

classant les principales formes de la contemplation augustinienne et montrant à grands traits l'influence de cette mystique jusqu'à nos jours. Suppression heureuse qui élimine les malentendus nés d'un effort de concordance, parfois hâtif et forcé. Mieux valait rester jusqu'au bout au point de vue de saint Augustin, ce qui fait bien voir, avec sa réalité, le caractère spécial de la mystique augustinienne. C. R. *Revue des études augustiniennes*, I, 1955, 86-88 = de Veer.

F.-J. T.

799. *Où en est la question de la mystique augustinienne* ? Rapport présenté, par André Mandouze, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 103-163, discussion, 163-168.

Ayant à présenter au Congrès augustinien les communications qui ont trait à la mystique augustinienne (cf. *Bulletin aug. pour* 1954, n. 359, 392, 395, 463, 521, 528, 562, 575, 576, 577, 578, 580, 594.) M. Mandouze développe son rapport en une véritable introduction à l'étude de la mystique augustinienne sur le point précis de savoir si Augustin a été lui-même un mystique et si son œuvre peut être considérée en tout ou en partie comme une œuvre mystique. Il encadre, en effet, sa présentation 1) d'un historique de la question telle qu'elle apparaît à la lumière de la bibliographie contemporaine, 2) d'un exposé des principes de méthode qui, à ses yeux, conditionnent une étude valable du sujet. — L'historique de la question passe en revue les *études spéciales* qui concernent le problème précis de la mystique d'Augustin et les *études générales*, dont les incidences particulières permettent de mieux situer ce problème. L'A. y révèle une information vaste et sûre, une grande puissance d'analyse et une facilité d'expression qui allie l'humour à la clarté. La richesse de son exposé oral trouve ici, avec sa justification, un accroissement notable dans les nombreuses notes en bas des pages. Augustin est-il mystique ? Les uns répondent : oui, les autres : non ; entre l'affirmation inconditionnelle et la négation absolue il y a des opinions moyennes diversement nuancées. L'analyse des études générales, qui abordent le problème de biais, aboutit à la même constation de désaccord ; tandis que l'ensemble des contributions au congrès, concernant la mystique d'Augustin, est exactement à l'image de la bibliographie spéciale et générale. La recherche de Maxsein (*Bulletin aug. pour* 1954, n. 359) d'une « philosophie du cœur », si elle peut éviter le risque d'une systématisation, pourrait ouvrir de nouvelles voies d'approche. Les contributions de Lossky (*Ibid.*, n. 576), de Gilson (*Ibid.*, n. 521) et de Nédoncelle (*Ibid.*, n. 575) donnent l'heureux exemple d'éviter toute extrapolation, tandis que le conseil de Nédoncelle de ne point négliger les textes minoritaires, mérite d'être retenu. — De la confrontation des ouvrages sur la mystique d'Augustin se dégage une impression d'échec. Cet échec est-il dû à Augustin ou à ses interprètes ? Il est évident qu'Aug. n'a pas de terminologie systématique ni de doctrine organisée. Reste cependant que c'est un même noyau de textes qui est à la base des conclusions opposées. La source des contradictions constatées semble donc se trouver plutôt du côté des interprètes : d'où nécessité urgente de changer de méthode. Rejetant toute tentation de facilité, l'A. décrit, à l'encontre des défauts de méthode relevés au cours de l'historique de la question, les conditions sévères d'une étude valable. Se souvenant que l'A. lui-même a entrepris une étude du sujet, le R. P. Boyer a pu dire que M. Mandouze s'est rendu la tâche difficile en posant tant de conditions pour une œuvre parfaite (p. 166). Cependant la discussion (p. 163-168)a bien confirmé l'urgence d'un changement de méthode. Elle marqua surtout le désaccord profond sur la définition même de la mystique comme source de tous les autres désaccords. La théologie mystique — qui chez certains auteurs semble être traitée en philosophie mystique — a besoin de reconsidérer ses définitions actuelles en fonction des Pères de l'Église, au sujet

desquels se pose, entre autres, le délicat problème des relations de la contemplation naturelle et de la contemplation surnaturelle dans le cadre plotinien. Augustin en est un cas typique. Souhaitons qu'un jour pas trop éloigné M. Mandouze, qui mises à part les exigences positives de méthode, a surtout donné l'impression de déblayer le terrain, nous offrira le travail positif, dont son rapport porte secrètement les germes.

A. de V.

800. *The All-present God. A Study in St. Augustine*, par Stanislaus J. Grabowski, B. Herder Book C°, St. Louis et London, 1954, 22 × 15, xi-327 p.

Le thème central de cette étude est l'omniprésence de Dieu dans les écrits de saint Augustin. L'A. analyse la formation du concept de la divine omniprésence, ses divers modes, sa nature ets on double aspect, dynamique et statique, termes peut-être trop modernes mais qui expriment assez bien la pensée de saint Augustin. La présence divine qui est inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme du juste aurait mérité, à mon avis, une étude plus approfondie. L'exposé se base sur de nombreuses références, citées soit dans le texte soit en notes, avec une abondance quelque peu excessive. Ce n'est pas le nombre de textes cités qui fait la valeur du témoignage, mais leur qualité et leur rapport réciproque. L'A. ne met pas assez en lumière la génèse et le développement des divers éléments de la pensée de saint Augustin. Si l'expérience manichéenne est soulignée dans la formation de son idée sur Dieu, la lutte antipélagienne n'est pas mise à contribution pour expliquer ses ultimes idées sur la présence active de Dieu dans la volonté de l'homme. L'A. a soin de mettre la pensée de saint Augustin sur l'omniprésence divine dans le contexte des auteurs chrétiens et païens : en ce faisant il montre une vaste connaissance bibliographique, mais qui, à en juger par la masse de références, cherche davantage à être complète que critique. On se demande d'ailleurs quelle est l'utilité de ces rapprochements avec les auteurs païens et chrétiens, de l'antiquité et du moyen âge, s'ils ne comportent pas en même temps la preuve rigoureuse qu'Augustin ait subi leur influence ou exercé une influence sur eux. Ainsi certains développements du thème central, en plus d'être ici et là des répétitions fatigantes de choses déjà dites, me semblent superflus et inutiles. J'en dirais autant de la synthèse du chap. x, dont les éléments se rencontrent épars dans les chapitres précédents. Le chap. i, traitant des *sources* de saint Augustin d'une manière très générale sans rapport direct avec le sujet, et le chap. xi, *Theology and Augustinian philosophy*, fort figure de hors-d'œuvre. Pour l'A. la philosophie augustinienne se confond avec la théologie spéculative. Les chap. viii et ix, *St Augustine, monist or dualist* et *St Augustine and pantheism* auraient gagné à être fusionnés : ils touchent fondamentalement au même problème. Si, à mon avis, le plan du livre est critiquable, parce qu'il admet des éléments assez étrangers au thème central, le livre reste une précieuse contribution à la connaissance de la pensée de saint Augustin sur l'omniprésence de Dieu et sur Dieu lui-même. Les défauts, que je me suis permis de signaler, peuvent, en outre, faire de ce livre une sorte d'introduction générale à la doctrine de saint Augustin, pour ceux qui abordent pour la première fois l'étude des écrits de l'évêque d'Hippone : et c'était sans doute le but de l'auteur. Voir *Theological Studies*, XVI, 1955, 455-458 = James A. Mara ; *The Journal of Theological Studies*, New series, VI, 1955, 298-299 = A. H. Armstrong.

A. de V.

801. *La structure psychologique de l'acte de foi chez saint Thomas d'Aquin*, par Benoît Duroux, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, I, 1954, 281-301.

Voici un exemple de commentaires donnés par les scolastiques à la définition augustinienne de la foi : « Credere est cum assensione cogitare (*De praedest. sanct.*, II, 5), spécialement par saint Thomas (cf. *III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2 ; *De veritate*, q. 14, a. 1 ; IIª IIª, q. 2, a. 1). L'auteur replace l'explication thomiste dans son contexte historique après les commentaires d'Abailard, Hugues de S. Victor, saint Albert le Grand, etc ; il montre comment saint Thomas éclaire la notion de « cogitatio » par les lieux parallèles d'Augustin, et donne un sens très précis à la définition de la *foi* qui, tout en étant de soi inférieure à la science prend, comme « foi chrétienne » basée sur la Révélation et fruit de la charité, la valeur éminente de vertu théologale sans perdre son caractère d'acte essentiellement intellectuel. — Saint Thomas se montre ainsi le meilleur interprète de saint Augustin.

F.-J. T.

802. *Der Glaubensbegriff bei Augustin*, par Dietrich Pierson (Theol. Diss. v. 225 1953, Erlangen) 1953 (Maschinensch.) 253 S. CR. *Theol. Literaturzeitung* 79, 1954, 126 s.

803. *Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus ? La réponse des théologiens, de saint Thomas à Pierre Auriol*, par D. Lottin, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXI, 1954, 101-129.

Un précédent article (*ibid.* XX, 13-39) exposait *la réponse des théologiens de Pierre Abélard à S. Thomas d'Aquin.* L'auteur revient en commençant sur l'opinion d'Augustin : *omnis infidelium vita peccatum est* (*Contra Jul.*, IV, 3), abandonnée par S. Thomas qui élabora dans la somme les notions de *virtus secundum quid* (I-II, q. 65, a. 2) et de *virtus imperfecta* (II-II, q. 23, a. 7). La thèse d'Augustin fut reprise par Henri de Gand (*Quodl.* XIII, 1289), appuyée bientôt par l'école franciscaine (J. Duns Scot, Robert Curton, Hugues de Novo Castro), contre l'école thomiste (Godefroid de Fontaines — « qui s'avère ici comme champion de première classe » —, Hervé de Nédellec, Durand de Saint-Pourçain, Pierre de la Palu). On suit en ses vicissitudes l'élaboration d'une éthique rationnelle, secteur d'un ordre naturel, partie intégrante de la théologie morale. La tradition scolaire finit par se dégager complètement des vues augustiniennes d'Henri de Gand. « Nature et Surnaturel », c'est le grave problème qui affleure en ce débat qu'on prendrait chez certains pour une querelle de mots.

A. D.

804. *La virginité dans l'état d'innocence*, par François Bourassa, dans *Sciences ecclésiastiques*, VI, 1954, 249-257.

Brève étude qui s'achève sur un texte conclusif de S. Augustin : *De bono conjugali*, IX, et rappelle dans la note 7, p. 251-252, la position qui commanda la perspective médiévale (saint Thomas). Si elle diffère de celle des Pères grecs, Augustin n'ignorait pas celle-ci et dans certains textes il envisage à leur manière la virginité du premier homme. On ne peut donc affirmer simplement qu'il répudie une conception de la virginité suivant laquelle celle-ci revêt une valeur et une excellence absolue, indépendante de l'état de déchéance. L'état paradisiaque dans cette optique était le prélude et le type de l'état céleste.

A. D.

805. *Zwischen Sünde und Gnade, Gedanken des heiligen Augustinus zur Aufgabe des Priesters*, par Damasus Zähringer, dans *Benediktinische* Monatschrift, XXX, 1954, 419-426.

A l'adresse des prêtres, cette présentation d'Augustin : l'homme qui découvrit conjointement et réalisa dans sa vie le double mystère du péché et de la grâce. Mais il comprit en même temps que le Christ est la voie qui mène du péché à la grâce, et que le Christ est actuel et vivant dans l'Église, dans ses sacrements, dans ses prêtres. L'activité du Christ est différente cependant dans l'administration des sacrements et dans la dispensation de la Parole de Dieu.

A. D.

806. *The Patristic Doctrine of Redemption, A Study of the Development of Doctrine during the First Centuries*, by H. E. W. Turner, A.R. Mowbray, London, 1952, 22 × 14, 123 p.

La Rédemption est abordée suivant les quatre thèmes : Christ illuminateur, Christ vainqueur (doctrine de la récapitulation), Christ cause de notre incorruptibilité (déification), Christ notre victime. Dans le contexte de ce dernier surtout, saint Augustin (p. 108-111) rassemble l'acquis patristique antérieur et opère les progrès décisifs ; en quatre directions : Sacrifice, Médiation, Rachat de la mort, Exemplarité. Intéressant pour apprécier le rôle d'Augustin à l'intersection des deux théologies, orientale et occidentale, et au départ de la théologie médiévale.

A. D.

807. *L'univers de création ou l'univers antérieur à l'Eglise*, par Charles Journet, dans *Revue thomiste*, LIV, 1954, 5-54.

Cette seconde partie de l'étude parue en 1953 dans la même revue (LIII, 449-487) aborde le problème de la destinée des anges dans son rapport avec le Christ et l'humanité rachetée. Elle considère d'abord leur fixation dans l'état de terme par l'acceptation ou le refus d'une grâce qu'il importe de bien définir : est-elle christique.., et de quelle manière ? C'est à ce propos, qu'en tête de cette longue étude (p. 10-12), l'autorité d'Augustin est présentée et analysée, conformément d'ailleurs à la perspective antérieurement exposée par l'auteur au sujet du motif de l'Incarnation. Ce sont les *Enarrationes* qui fournissent les textes les plus nombreux et les plus clairs, ainsi que l'*Enchiridion* et le *Sermon* 341. L'étroite solidarité des anges et des hommes, dans la constitution d'une même et unique Cité sous le Christ-Chef, s'origine et se noue à l'Incarnation rédemptrice, à la Passion et à la mort de Celui qui cependant n'est pas mort pour les anges. C'est à la croix qu'il a réalisé, en ce sens, la réconciliation de la terre et du ciel. Grâce et gloire angéliques ne sont pas directement mais virtuellement christiques. C'est dans cette optique patristique et scripturaire, en tout cas augustinienne, qu'il faut lire St Thomas, d'après cette pénétrante étude.

A. D.

808. *Ons Goddelijk Kindschap volgens Sint Augustinus, Filii in Filio*, par Evodius Braem, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 196-204.

B. décrit, avec de nombreuses références aux œuvres de saint Augustin, surtout aux Sermons et aux Commentaires scripturaires, le caractère positif de notre *filiation divine*, fondée sur la grâce obtenue au baptême comme une nouvelle naissance, par laquelle, devenus frères de Jésus-Christ nous participons surnaturellement à

la vie du Verbe incarné : « Filii in Filio », comme le résume très bien le sous-titre. Ce « réalisme » augustinien dépasse manifestement, conclut B., la théorie protestante de l' « attribution extrinsèque » de la justification.

F.-J. T.

809. *Christus als model en genadebron van onze praedestinatie volgens Sint Augustinus*, par Evodius Braem, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 353-361.

Saint Augustin souligne l'aspect christologique de notre prédestination : c'est la même grâce, toute gratuite, qui a fait de « l'homme Jésus » le vrai Fils de Dieu dans l'unité de la Personne du Verbe et qui fait de nous les Enfants de Dieu comme membres de son Corps mystique. Nous « participons » ainsi a la vie divine, à un moindre degré, mais réellement et c'est la même prédestination divine qui a voulu pour nous comme pour Jésus ce bienfait tout gratuit. — B. met en relief ce point particulier de la doctrine augustinienne par quelques textes bien choisis des dernières œuvres du saint, surtout *De praedestinatione sanct.*, largement cités en notes.

F.-J. T.

810. *Le mystère du Christ.* Rapport présenté par Gérard Philips, dans *Augustinus Magister*, III, Paris, 1955, 213-220, discussion, 221-229.

P. découvre un lien profond entre les 11 communications au Congrès augustinien, à première vue assez disparates, qu'il doit présenter : elles concernent toutes l'*œuvre de Jésus-Christ*, et traitent, les 3 premières (cf. *Bull. aug.*, 1954, n. 574, 591, 595), de la Christologie en elle-même, les 5 suivantes (cf. *ibid.*, n. 660, 503, 598, 592, 593), de l'Église ; les 3 dernières (cf. *ibid.*, n. 597, 596, 695) des sacrements et de la grâce : Les ayant résumées, P. conclut que cet ensemble d'études nous révèle un Augustin plus biblique que platonicien, insistant sur le rôle de la foi et du Saint-Esprit. En terminant, P. semble regretter le rôle persistant chez Augustin, du platonisme, qui formerait, dit-il, un *écran* pour l'empêcher de voir toute l'action du Christ sur nos âmes — mais ce point mériterait plus ample examen. — La discussion riche en suggestions, précise d'abord l'aspect pastoral de la Christologie augustinienne : elle affirme le Christ comme Sauveur, et elle donne au *De Trinitate* lui-même une orientation pratique et antipélagienne (Plagnieux). On évoque ensuite ses rapports avec la Christologie grecque spécialement de saint Cyrille d'Alexandrie. — Sur la causalité des sacrements chez Augustin, se montrent deux courants parmi les Congressistes : les uns, avec Philips, la minimisent, n'utilisant guère que la catégorie de « signe ». D'autres (Smülders, Braem, Dalmau, etc.) trouvent dans les textes un réalisme sacramentaire, une vraie production de grâce, mais pas au sens scolastique. Audet note sagement qu'il faut interpréter ces textes d'après les divers problèmes que saint Augustin aborde successivement : Manichéisme, Donatisme, Pélagianisme. Deux opinions encore se font jour au sujet de l'utilisation du *De Unitate Eccl.* de saint Cyprien : saint Augustin en connaît sûrement le ch. iv, mais seulement dans la rédaction courte, pense Perler ; — dans la longue aussi, dit Le Moyne. — Ces discussions montrent le vaste champ qui s'ouvre aux chercheurs dans le domaine si important de la théologie augustinienne.

F.-J. T.

811. *La théologie de la grâce*, Rapport de Thomas Deman, dans *Augustinus Magister*, III, Paris, 1955, 247-257, discussion 257-263.

Des communications que le R. P. Deman présente ici, trois se rapportent au problème de la grâce (*Bulletin august.*, n. 563, 568-569, 594) et cinq au péché ori-

ginel (*Ibid.*, 565, 567, 557, 538, 558). Les analyses sont pénétrantes, allant droit au centre des problèmes ; les suggestions et les critiques s'originent parfois à la doctrine thomiste. La grâce : un premier problème est de concilier dans la doctrine augustinienne deux ordres de principes, celui de la causalité souveraine de Dieu pour le bien et pour le salut, celui de la causalité entièrement humaine de la faute. Le P. Garrigou-Lagrange (n. 563) plaide pour l'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans ces matières. Cependant son argumentation ne donne pas satisfaction du fait que, se basant sur le *De natura et gratia*, XLIII, 50, il pose la prière de l'homme comme condition à la grâce et ébranle ainsi l'affirmation de l'entière initiative de Dieu. Il ne suffit pas de dire avec les *disciples* d'Augustin que Dieu garde l'initiative en offrant à tous « la grâce suffisante pour la prière initiale » ; il faudrait une solution basée sur les *textes mêmes* de saint Augustin. — Le P. Lebourlier (n. 568 et 569, voir aussi 571) affirme sur la foi d'une analyse du *De correptione et gratia* que dans la synthèse d'Augustin la culpabilité *actuelle* du pécheur reste sans explication. Il y a une culpabilité antérieure, se référant à la faute originelle *(massa damnata)* ou à une faute personnelle (dont la responsabilité s'explique par un recours à la *massa damnata*), à cause desquelles l'homme n'obtient pas la grâce qui l'eût fait persévérer. La non-persévérance d'Adam ne peut être rattachée à aucune faute antérieure : c'est pourquoi Augustin aurait affirmé le double régime de la grâce, tant exploitée par les jansénistes. Voir discussion : la mise au point par G. de Broglie, *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »*, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 317-337 (n. 570). Le P. Capánaga (n. 594), en établissant que pour Augustin la grâce est plus que réconciliation et guérison, mais déification, n'a cependant pas étudié ce que nous appelons le discernement de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel. La discussion (p. 257-258) souligne que ce problème ne se pose pas tel quel chez Augustin, mais qu'il est important dans la discussion de la doctrine augustinienne de tenir compte des éléments positifs de la grâce que le P. Capánaga a exposés, plus que des éléments privatifs de la faute originelle. — Le péché originel. Les communications sur les divers aspects du péché originel ont spécialement alimenté la discussion. Déjà le rapporteur avait remarqué l'opposition du point de vue du P. Boyer avec celui du P. Trapé : les deux traitent de la concupiscence et cherchent à interpréter *Retract.*, I, IX, 6 ; Boyer en fonction du *De lib. arbitrio*, III, 30, 56 et dans une préoccupation antimanichéenne (n. 565), Trapé en relation avec l'*Opus imp. c. Jul.* et dans un contexte antipélagien (n. 567). Le premier voit dans le texte un intérêt anthropologique, l'autre un intérêt proprement théologique. Le seul fait qu'Aug. passe du plan théorique au plan polémique serait à la base d'une apparente incohérence que fait soupçonner la confrontation des textes. L'interprétation de Boyer « la concupiscence était possible dans un état d'innocence » a été âprement discutée (p. 258-261). Une note écrite du P. de Lubac (*Augustinus Magister*, III, 1955, 279-286 ; *Bulletin august.*, n. 564) fut versée au débat et finalement le P. Boyer a, lui aussi, répondu par écrit (*Ibid.*, 309-316 et *Bulletin august.*, n. 566). Ajoutons que Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe...*, 1954 (*Bulletin august.*, n. 427) semble appuyer le point de vue de Boyer en disant qu'Aug. a fini par admettre une certaine concupiscence au paradis. A la communication de Gross (n. 557), qui identifie chez Aug. le péché originel avec la concupiscence, celle-ci n'étant que la tendance sexuelle et le plaisir qui en accompagne l'exercice, le rapporteur reproche d'interpréter les textes sans tenir compte de la distinction entre *transmission* du péché originel et *constitution* de celui-ci. La concupiscence subsiste dans le baptisé ; mais dire qu'elle ne lui est plus imputée comme péché ne correspond pas à la pensée augustinienne ; elle n'est pas péché, mais une rébellion contre l'esprit, occasion de lutte. Voir dans la doctrine augustinienne du péché originel des traces de manichéisme est, en outre, une source d'équivoques. Cette communication n'a pas provoqué de discussion ; mais l'analyse par le rapporteur de l'étude du P. Vaca (n. 538) montre que celle-ci en équilibre

heureusement les exagérations. Le P. Deman pense que la communication de M. Floëri (n. 558) tend à remettre en cause la fermeté de la foi de l'Église relativement au péché originel : cette conclusion ne s'impose pas. L'A. a voulu rechercher à quelle époque précise et à la suite de quelles circonstances le Magistère a appelé *péché* l'état dans lequel nous nous trouvons en naissant. Le rapporteur ne veut voir entre saint Aug. et la *Tractoria* de Zosime qu'une différence de terminologie à propos d'une même réalité et non pas une contradiction doctrinale proprement dite. De la discussion (p. 261-263), qui s'attarde un peu sur les motifs des « variations » du pape Zosime, se dégage la même conclusion.

A. de V.

812. *La grâce efficace et la grâce suffisante selon saint Augustin*, par Rég. Garrigou-Lagrange, dans *Angelicum*, XXXI, 1954, 243-251.

Pour mettre au point l'enseignement de saint Augustin, l'article montre comment le Docteur de la grâce a su maintenir l'équilibre de la sagesse dans la double conception 1° d'une grâce efficace indépendante de la prévision des mérites, et 2° d'une grâce suffisante qui rend seulement possible ce que Dieu commande. — A rapprocher de l'étude contemporaine mais plus développée parue dans *August. Magister* II, 763-771.

A. D.

813. *The Augustinian Axiom* : « *Nulli Sacramento Injuria Facienda Est* », par N. M. Haring, dans *Mediaeval Studies*, XVI, 1954, [87]-[117].

L'A. expose la découverte graduelle de la doctrine sacramentelle de saint Augustin par les théologiens et les canonistes jusqu'à saint Thomas. Cette doctrine avait donc été oubliée : pourquoi ? Parce que les principales œuvres (antidonatistes) où Aug. expose cette doctrine semblent avoir manqué — pour quelles raisons ? — dans bon nombre de bibliothèques : il a fallu attendre quatre siècles avant d'en rencontrer les premiers vestiges dans la littérature théologique et canonique et sept siècles avant que l'ensemble du corpus antidonatiste soit connu et cité (Voir Haring, *St. Augustine's Use of the Word « Character »*, dans *Mediaeval Studies*, XIV, 1952, 97, note 35). La présente étude confirme cette opinion. L'A. suit la fortune de l'axiome augustinien : « Nulli sacramento injuria facienda est (*De bapt.* I, 1, 2) », formulé antérieurement dans *Contra ep. Parmeniani*, II, 13, 30 : « neutri sacramento injuria facienda est ». Il s'agit ici du baptême et de l'ordre, qu'Augustin a spécialement en vue. La raison profonde de l'axiome est que ces sacrements confèrent une certaine consécration à l'homme qui les reçoit : *quadam consecratione* (*Contra ep. Parm.*, II, 13, 28). Cet aspect de consécration semble avoir échappé à Couturier, « *Sacramentum* » *et* « *mysterium* » *dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Etudes Augustiniennes*, 1954, 161-332. Pour ce qui regarde le baptême, Aug. illustre son principe par de nombreuses citations bibliques. Mais, en formulant ce principe de façon absolue « *nulli sacramento* », il a mis dans l'embarras les théologiens par rapport aux autres sacrements, qui peuvent être réitérés. Aussi bien l'A. n'expose-t-il pas toute la doctrine sacramentelle de saint Aug. : ainsi il n'insiste pas sur la valeur qu'Augustin reconnaît à la pratique de l'Église ; ce n'était pas son propos, bien qu'il eût par là singulièrement facilité son exposé historique. On peut glaner de précieux renseignements dans les notes en bas des pages.

A. de V.

814. *Infants Dying Without Baptism : A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question*, par W. A. Van Roo, dans *Gregorianum*, XXXV, 1954, 406-473.

Le problème du sort des enfants morts sans baptême a été agité de nouveau dans la littérature théologique contemporaine. L'A. donne d'abord une vue d'ensemble de cette littérature et fixe ensuite l'état de la question, en marquant bien les divers points de conflit. Ce qui nous intéresse ici ce sont les remarques sur l'emploi du témoignage de saint Augustin (465-467), auquel les protagonistes de la position traditionnelle font appel pour prouver que la non-salvation des enfants morts sans baptême est une vérité de foi, tandis que leurs adversaires n'y veulent voir qu'une position de polémique contre les Pélagiens. L'A. distingue trois éléments dans la doctrine de saint Augustin : un élément formel, la défense contre les Pélagiens de la doctrine du péché originel et de la nécessité de la grâce ; un élément de conviction personnelle que c'est la doctrine commune de l'Église que les enfants morts sans baptême ne peuvent être sauvés ; un élément plus personnel encore, la théorie de la « poena mitissima » infligée à ces enfants. Seul le deuxième élément fait difficulté : le témoignage sur la doctrine commune de l'Église. Il ne suffit pas de prouver que cette conviction d'Aug. est antérieure au pélagianisme et remonte à Cyprien et à Tertullien. Si Aug. et les autres Pères tiennent pour une vérité de foi que les enfants morts sans baptême ne sont pas sauvés, il faut déterminer à quelle alternative cette affirmation répond. Peut-être ne répond-elle pas exactement à la question posée par les théologiens modernes. Pour Aug. l'alternative semble se formuler ainsi : ces enfants sont ou bien damnés, ou bien sauvés mais sans la grâce ; tandis que les théologiens modernes veulent sauver ces enfants sans le batême *in re*, mais toujours par la grâce. Quand d'autre part on considère la notion limitée (en quel sens ?) qu'Aug. avait de la volonté salvifique universelle, son insistance sur la nécessité de la réception de l'Eucharistie pour le salut des enfants, et spécialement sur la nécessité du baptême de l'eau, son hésitation à admettre la valeur d'un baptême de désir pour les adultes (l'A. se réfère pour ces affirmations à Stockums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kindern*, Freiburg i. Br., 1928), il reste difficile à évaluer les textes augustiniens sur le sort des enfants non-baptisés. L'A. préconise une recherche historique sérieuse pour déterminer exactement le sens formel de ces témoignages débarrassé de toute connotation postérieure. Ce principe de méthode va de soi ; encore est-il trop négligé dans la pratique par les théologiens.

A. de V.

815. *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments-und Taufanschauung*, par Werner Jetter, Coll. « Beiträge zur historischen Theologie, 18 », J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1954, 24 × 16,5, x-372 p. DM 20. 60.

Dans son introduction l'A. consacre 32 pages très denses à la doctrine de saint Augustin sur le baptême ; il en donne encore un résumé à la page 231-233 et dans le corps du livre il y fait maintes fois allusion. L'A. affirme, à bon droit, qu'Augustin a élaboré sa doctrine sous la pression du donatisme et du pélagianisme : le premier le forçant à clarifier les rapports entre église, fonctions et sacrements, le second à étudier les rapports entre sacrements et grâce. En faisant cela saint Augustin est resté fidèle à la doctrine traditionnelle tout en lui imprimant son caractère personnel. L'analyse de l'A. est pénétrante et bien nuancée. Pour ne pas surcharger un texte déjà fort dense, il a recours à de nombreuses et longues notes en bas de pages, que le lecteur aura soin de lire. Cependant l'A. aborde saint Augustin et toute la tradition catholique jusqu'à Gabriel Biel dans une perspective luthé-

rienne de la justification par la foi seule. Dans cette perspective l'A. reproche à l'Église une « Sakramentalisierung » du baptême, qui aurait commencé avant saint Augustin pour s'achever à saint Thomas. Il entend par là, je crois, l'évolution doctrinale qui aurait fait du sacrement une cause de la grâce « ex opere operato », et de l'Église une « église des sacrements », dont le baptême serait le rite d'initiation sans actualité durable dans la vie du fidèle. La doctrine d'Augustin sur le baptême contient de nombreux éléments qui auraient pu arrêter cette évolution, si chez lui, comme d'ailleurs chez les autres Pères, la grâce avait été concentrée davantage sur le Christ historique. L'A. revient à maintes reprises sur les lacunes de le christologie de saint Augustin qui l'auraient empêché de construire une doctrine du baptême — et de l'Église — plus évangélique. L'analyse de la doctrine augustinienne faite dans cette perspective reste très instructive parce qu'elle en souligne des aspects essentiels — ne fut-ce que pour les récuser — qui pourraient échapper au lecteur catholique.

A. de V.

816. *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, par J. Lécuyer, dans *Gregorianum*, XXXV, 1954, 56-89.

Saint Augustin enseigne l'essentielle supériorité de l'épiscopat sur le simple presbytérat. Son autorité n'est en cause en cette affaire (et en cet article) qu'en raison d'un bref passage de la *Lettre* 82 (cité p. 69) qui semble admettre une supériorité purement honorifique. A bon droit, l'A. l'interprète comme une phrase de déférence et d'humilité qui n'engage nullement l'opinion personnelle d'Augustin, ailleurs nettement exprimée. Il n'a pas subi l'influence de Jérôme et l'on ne peut l'inscrire dans la pseudo-tradition qui fit pièce longtemps à celle des Pères grecs. L'*Ambrosiaster* contribua de son côté à accréditer l'équivoque jusqu'au temps où les *Quaestiones veteris et novi testamenti* cessèrent d'être attribuées à l'évêque d'Hippone.

A. D.

817. *St Augustine and the Real Presence*, par Augustine Francis Donegan, Catholic University of America. Studies in Sacred Theology. Second Ser., 72, Washington The Catholic University of America Press, 1952, xvi-119 p. (4 microcards).

818. *Les origines de la pénitence irlandaise*, par Paul Galtier, dans *Recherche de science religieuse*, XLII, 1954, 58-85.

L'usage général de la pénitence dite « privée » et l'absence des formes liturgiques de la pénitence publique dans l'Église ancienne d'Irlande pose un problème d'origine. Pour le résoudre, G. remonte à la pratique pénitentielle de l'Église primitive qui fut celle des Églises de Gaule dont l'Irlande dépend historiquement ; et il montre que dès l'époque de Tertullien et surtout de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise et de saint Augustin, cette pratique avait une double forme dans l'Église : celle plus visible des « pénitents » exclus de la communion, ayant leur place spéciale à la liturgie de carême jusqu'à la réconciliation officielle de Pâques : cette pratique étant imposée aux scandaleux, ou aussi choisie spontanément par les coupables ; — et celle de la réconciliation privée, secrète, des pécheurs par l'Évêque ; dans les deux cas, d'ailleurs, l'aveu préalable des fautes au prêtre était toujours supposé. Le témoignage de saint Augustin est un des plus clairs et décisifs en faveur de cette théorie : cf. *Enchirid.*, 65 ; *De diversis quaest.* 83, q. 26 ; et surtout *Serm.* 351, complété par *Epist.* 153 et *Serm.* 62, 82, etc. (p. 76-82). — Augustin

y distingue nettement les deux formes de pénitence. — Cette thèse très solidement documentée éclaire à la fois l'origine de la pratique pénitentiaire d'Irlande. et la position de saint Augustin en cette matière.

F.-J. T.

819. *The Doctrine of the Holy Spirit in the latin Fathers*, par John H. S. Burleigh, dans *Scottish Journal of Theology*, 7, 1954, 113-132.

L'A. expose la doctrine du Saint-Esprit selon Tertullien (113-125) et selon saint Augustin (125-132), sans aucune esquisse de comparaison, cependant, entre les deux doctrines, ni quant à la méthode ni quant au contenu. Il suggère seulement la dépendance d'Augustin pour certains termes techniques, dont la formule bien connue *Una Substantia Tres Personae*. L'A. insiste moins, chez Tertullien, sur l'exposé systématique de la doctrine (*Adv. Praxeam*) que sur le rôle du Saint-Esprit dans l'église : *Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem non Ecclesia numerus Episcoporum*. Chez Augustin il expose la doctrine systématique *(De Trinitate)* et passe rapidement sur la fonction sanctificatrice du Saint-Esprit dans l'église et dans les individus. L'évolution interne de la doctrine chez l'un et l'autre auteur n'est pas dégagée, de sorte que certaines affirmations générales ne paraissent pas justifiées, comme celle-ci : « La religion de l'Esprit n'est pas opposée chez Tertullien à la religion d'autorité (p. 121) ». Et de même, en tenant compte de cette évolution, il aurait été plus facile à l'A. d'expliquer pourquoi, à un moment donné de sa vie Augustin ne semble pas laisser de place au Saint-Esprit, à côté de Dieu et du Verbe, dans le schéma du retour de l'homme vers le Souverain Bien (p. 127). Les références sont extrêmement rares, ce qui nous fait penser que cet article est la reproduction d'une conférence.

A. de V.

820. *Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin*, par Richard Tremblay, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, XXIV, 1954, 93*-117*.

Le IX^e^ livre du *De Trinitate* sert de base à cette étude — bien menée et qui tente de pousser l'interprétation aussi loin que possible en quelques pages denses — mais l'auteur n'a pas manqué de consulter dans le reste des œuvres tous les textes qui pouvaient éclairer la doctrine du *De Trinitate*. Une psychologie, plus exactement une noologie, s'y trouve impliquée, qu'il dégage, et l'on peut dire d'elle qu'elle constitue le cœur de la philosophie augustinienne. Une 1^re^ partie : *La connaissance dans la Vérité éternelle*, retrouve la théorie de l'illumination, mais dans son contexte nouveau, celui de l'homme à l'image de la Trinité, où elle s'éclaire à un foyer autrement pénétrant que celui des idées platoniciennes. Cependant, avec tact et discrétion, l'auteur répète la difficulté d'une explication nette de « l'illumination » : il renvoie sagement à celle de saint Thomas, tout en dressant en note une bibliographie très étudiée de la question, méthodique et critique. — *La génération du verbe dans l'amour* II, convoitise ou charité, prêtait moins a difficultés : il y a de l'amour dans le verbe, c. à. d. dans le jugement dans lequel l'esprit s'approuve et pour lequel intervient l'illumination (il n'y a pas chez Augustin de théorie du concept). — *L'égalité de l'esprit et de son verbe* III, et *L'amour non engendré* IV, transpositions manifestes de problèmes théologiques, sont l'occasion d'admirables et subtiles prospections que l'auteur expose et discute. Le terme de l'opération amoureuse n'est pas engendré, l'image seule, qui est ressemblance, donnant lieu à génération. Augustin le premier découvre cette solution sans pouvoir l'établir péremptoirement. Saint Thomas le complète par l'analyse comparative des mouvements de sens contraire de la connaissance et de l'amour (cf. p. 112, 114, 116, cri-

tique de Penido qui voit des déviations dans la synthèse d'Augustin). Manifestement, l'auteur est thomiste et l'ensemble de son exposé ouvre sur le *De Deo trino* de la Somme, qui exprimera les mêmes notions qu'Augustin, dans une langue plus technique, plus dépouillée, mais aussi au terme d'une élaboration nouvelle.

A. D.

821. *Animo e Dio nel « De Trinitate » di Agostino*, par Maria Raimondi (Thèse présentée à la faculté de philosophie et de pédagogie de l'Université catholique de Milan), 1954 (Dactylographiée).

822. *L'interprétation de Genèse* 3, 15 *dans la tradition jusqu'au début du XIII^e siècle*, par R. Laurentin, dans *Etudes mariales*, Bulletin de la Société française d'Études mariales, XII, 1954, *La Nouvelle Eve*, I, 77-156

Étude qui marque une étape ; l'histoire du problème est reprise à fond, après bilan des travaux antérieurs et sur dossier complet, enrichi par l'auteur, de tous les textes (250) allant des origines au XIII^e siècle. Après nouvel examen des témoignages en Occident, en Orient, les conclussions (12 points) sont clairement tirées. Un épilogue élargit la perspective et montre, à partir d'une interprétation collective de base, l'éclosion d'une interprétation christologique et mariale. — Cette dernière en bien des cas restera simplement indirecte. — Concernant saint Augustin, le dossier (p. 110) se limite à 9 références dont la première (*De Genesi ad litt.* II, 18, 28) est décisive : explication morale sous forme allégorique, dont Augustin fera l'application à l'Église, soit aussi aux individus. Ce sens moral reste ouvert sur le Christ et sur une perspective collective d'histoire du salut. Augustin est aussi le premier à proposer une explication systématique de tous les mots du texte (le sien portait : *Ipsa tuum observabit caput*). Son allégorisme (la tête est l'*initium peccati*, l'orgueil) pèsera lourdement sur l'exégèse des auteurs suivants et leur fera souvent perdre l'ample visée collective et christologique d'Irénée.

A. D.

823. *Le thème de la Nouvelle Eve chez les anciens docteurs latins*, par B. Capelle, dans *Etudes mariales, Bulletin de la Société française d'Et. mar., La Nouvelle Eve*, I, 1954, 55-76.

Sur ce thème, la théologie d'Augustin, en incessant progrès pour maints détails, est d'une étonnante constance pour le fond des arguments et des textes qui les justifient. L'auteur en dégage les éléments originaux p. 64-72, après avoir exposé ceux d'Ambroise p. 56-62, et de Jérôme p. 62-64. Dans les *Enarrationes*, c'est le mystère de l'Église qui hante la contemplation d'Augustin ; c'est elle qu'il a presque toujours en vue comme véritable Nouvelle Eve. De Marie il parle admirablement, sans pourtant qu'on perçoive chez lui la dévotion dont témoigne la prédication d'Ambroise. Les *Sermons* présentent des cas remarquables d'application directe à Marie, représentante éminente de tout son sexe qu'elle rachète, rédemption envisagée nettement comme fruit de sa collaboration avec le Nouvel Adam. Le reste de l'œuvre n'avance rien qui modifie ces positions. Ajoutons même que l'Église semble jouer plus adéquatement que Marie le rôle de Nouvelle Eve parce qu'elle est Épouse du Christ, titre que saint Augustin semble éviter de donner à la Mère du Sauveur. Sa théologie est, répétons-le ici, essentiellement christocentrique ; or c'est en théologien qu'il considère la Vierge, plutôt qu'en mystique comme saint Ambroise, ou en moraliste comme saint Jérôme.

A. D.

824. *The Fathers of the Church and the Dogma of the Immaculate Conception*, par Norbert DE AMATO, dans *Studia mariana* IX, Second Franciscan National Marian Congress in honor of the Centenary of the Definition of the Immaculate Conception, San Francisco, 1954, 112-132.

Saint Augustin est donné (p. 124-125) comme partisan du privilège de Marie. Les deux textes classiques : *De natura et gratia* XXXVI, 42 ; *Opus imperf. contra Jul.* VI, 22, sont interprétés sans restriction de sens et non pas seulement dans la ligne du péché actuel. Comme confirmation, on fait appel au texte du Sermon 118 (coll. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, I, 248), qui met la Vierge à part de la race pécheresse en la rattachant au Christ ; l'auteur le cite d'après Scheeben, *Mariology*, 1947, II, 72.

A. D.

825. *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio » ? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr*, par Ildefons Maria DIETZ, dans *Augustiniana*, IV, 1954, 362-411.

L'autorité de saint Augustin comme témoin du dogme de l'Immaculée Conception de Marie est très diversement appréciée : Les uns en font un adversaire, à cause de ses affirmations sur l'universalité du péché originel, le Christ seul étant excepté en raison de sa conception virginale ; les autres, se fondant sur deux textes célèbres : *De natura et gratia*, c. 36, et *Contra Jul., opus imperf.*, IV, 122, le considère comme un défenseur et un précurseur du dogme. D. pose très clairement la question (cf. p. 361 note 2, une *bibliographie* des diverses opinions) et se propose d'interpréter les deux textes favorables en fonction de la doctrine d'ensemble de saint Augustin. Il établit d'abord le lien étroit qui existe en théologie augustinienne entre la sainteté parfaite et l'absence de concupiscence ou de péché originel (p. 360-378) ; puis il examine les deux textes (p. 379-398) surtout le premier où l'absence totale de péché en Marie « propter honorem Domini » est affirmée avec tant de force. Certes le contexte immédiat montre qu'il s'agit directement de péchés actuels ; mais d'après la doctrine générale qu'on vient d'établir, cela n'est possible pour Augustin que s'il n'y a en Marie ni concupiscence ni péché originel : D. apporte ici un témoignage nouveau, celui de *Epist.* 179, n. 8-10 où Augustin lui-même met en relief ce lien. Cette conséquence est renforcée par le parallélisme entre Eve créée sans péché et Marie la nouvelle Eve près de Jésus nouvel Adam : sur ce point, D. a le mérite d'avoir cherché et rassemblé (p. 316-318) les diverses allusions d'Augustin, car celui-ci insiste plutôt sur le parallèle Eve-Église. Souvent aussi il présente Marie comme « intermédiaire », donnant à Jésus un corps « in similitudinem peccati », parce qu'elle-même vient d'Adam pécheur, comme les autres hommes. De là surgit précisément la difficulté fondamentale : Jésus est sans péché parce qu'il est né d'une vierge ; mais est-ce possible pour Marie qui est née « de la concupiscence » ? Et pourtant, Augustin, témoin du sentiment des fidèles, affirme hautement l'incompatibilité entre Marie et le péché ! D. conclut que pour le saint Docteur, Jésus est *de droit* exempt du péché originel ; Marie l'est *de fait* (p. 405). — Le deuxième texte, la brève répartie d'Augustin à Julien d'Eclane, n'a pas d'autre sens : « Non transcribimus diabolo Mariam ! » proclame le témoin de la tradition ; mais le théologien a conscience d'ignorer encore le « comment » de ce fait et il se contente d'ajouter que c'est un fruit de la « grâce de régénération ». — Par sa large information, la pondération de ses vues, sa méthode à la fois historique et théologique, cette étude s'impose à l'attention. Elle est comme un écho de la Bulle « *Ineffabilis* » de Pie IX et de l'Encyclique « *Fulgens corona* » de Pie XII (citée par D., p. 398-399) où il est clairement fait allusion au texte de saint Augustin, comme témoin de la tradition patristique en faveur de l'Immaculée Conception. F.-J. T.

826. *Storia della controversia del dogma dell' Immacolata*, par Marco Giraudo, dans *Sapienza* (Roma), VII, 1954, 498-527.

La plus grande partie de l'article expose les controverses entre scolastiques, du XI^e^ au XIV^e^ siècle, sur l'Immaculée Conception de Marie. Mais G. indique d'abord, p. 498-501, les principes théologiques des anciens Pères sur le sujet. Il insiste sur la doctrine de saint Augustin concernant le péché originel transmis par la génération accompagnée de concupiscence ; et il cite les deux textes importants « *De natura et gratia*, 36, 42 ; et *Opus imperf. contra Julianum*, IV, 122, où Augustin se défend contre le reproche pélagien de « soumettre Marie au péché ». Cette réponse, conclut G., en sa concision voulue, rend hommage à la piété catholique qui a toujours vu en Marie un exemple parfait de sainteté et de pureté.

F.-J. T.

827. *¿ El privilegio de la Inmaculada Concepción de María « exige » su inmortalidad ?* par Manuel Quera, dans *Estudios eclesiasticos*, XXVIII, 1954, 581-602.

L'A. réfute le P. B. Kloppenburg, O.F.M., auteur d'un *De relatione inter peccatum et mortem* (1951) et qui dans sa thèse « ad lauream » (Romae, Antorianum) soutient, entre la mort corporelle et le péché originel, dans chaque individu, une relation essentielle, principe qu'il applique à Marie pour l'exempter de la mort. Le témoignage d'Augustin est retourné contre lui grâce à des textes (*De peecator. meritis* II, 29, 48) favorables à une « certaine mortalité » dans le Christ lui-même, ou exprimant une conception différente des peines de la vie (*Contra Jul. op. imp.*). Augustin d'ailleurs n'admettait pas la préservation de Marie : les textes allégués ne sont pas concluants ; en d'autres textes, il garde le silence alors qu'on attendrait qu'il affirme sa croyance ; il répète avec une insistance décisive : tous les hommes naissent dans le péché sauf le Christ. Par ailleurs, Augustin affirme qu'elle fut mortelle et qu'elle mourut, sans se soucier d'une immortalité de droit. Bref on ne voit pas comment on peut en appeler à saint Augustin pour exempter Marie de la mort. — Réfutation vigoureuse, dont on ne peut dire pourtant qu'elle fera l'unanimité sur tous les points.

A. D.

828. *Tradición inmaculista agustiniana a través de Egidio de la Presentación*, par E. D. Carretero, dans *La Ciudad de Dios*, CLXVI, 1954, 343-386.

Ce premier article, résumé d'un travail plus complet, mène du XIII^e^ siècle au XVI^e^. Une dizaine d'auteurs se réclamant d'ailleurs du chef de l'école, Gilles de Rome, ouvrent une période d'apposition s'étendant jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle. Le courant immaculiste s'affirme victorieusement avec Thomas de Estrasburgo († 1357) ; l'A. en suit le développement en relevant le progrès de la doctrine (p. 350-386). Signalons parmi les représentants les plus remarquables : Hermann de Schildicz († 1357), auteur d'un traité (qui s'attira la riposte du frère prêcheur Remieri) cf. l'autorité d'Augustin (*De natura et gratia*) ; Jaime Pérez de Valencia († 1492) qui établit le privilège immaculé dans un Commentaire des psaumes et du *Magnificat*, et chez qui l'on trouve une définition de l'Immaculée Conception toute proche de celle de la Bulle Ineffabilis ; saint Thomas de Villeneuve surtout († 1555), dans ses Conciones et Sermones, amené par sa spéculation sur les motifs de la conception sans tache, à dégager l'un des premiers le double fondement de la mariologie, maternité divine et maternité spirituelle.

A. D.

829. *El argumento de Padres y la Inmaculada, según el P. Maldonado*, S. J., par J. Ignacio Tellechea, dans *Revista española de Teologia*, XIV, 1954, 3-40.

Exposé de la discussion entre Maldonat et l'Université de Paris au XVI^e siècle, sur la doctrine de l'Immaculée Conception de Marie. Le théologien jésuite, sans nier cette doctrine, ne pensait pas qu'elle fut *de foi* et il s'appuyait sur des textes patristiques peu favorables. Les Docteurs de l'Université, défenseurs du dogme de l'Immaculée et, par ailleurs indisposés contre Maldonat, l'accusèrent d'hérésie et rassemblèrent leurs arguments en un célèbre « *Traité* » auquel Maldonat répondit. Avec les autres Pères, saint Augustin est invoqué : on trouve, p. 12-15, les textes cités par Maldonat : *De Genesi ad lit.* X, 18 ; — *Cont. Julian.*, V, 9 ; — *De Perfect. just.*, 2 textes (XI, 24 et XXI, 44) ; — *Serm. de Verbis Ap.*, 13 ; et *de Temp.*, 45 ; — *De Civit. Dei*, XIX, c. VI. Pour chacun, T. précise les références à Migne et au CSEL et rétablit le texte d'après l'original. Ces textes insistent sur l'universalité du péché originel. Mais Maldonat ne cite pas les passages augustiniens les plus favorables retenus par d'autres (cf. en ce *Bullet. august.*, n. 825, l'art de Dietz dans *Augustiniana*). — Aux p. 31-32, on trouve en sens opposé deux textes de saint Augustin cités par les Docteurs de l'Université : le premier d'un *Serm. de Annuntiatione*, inauthentique, que Maldonat considère comme douteux ; le second, *De quinque Haeresibus*, c. V, 7, que les Mauristes mettent en *Append.* comme écrit après la mort d'Augustin, mais qu'on acceptait au XVI^e siècle. Quoi qu'il en soit, conclut Maldonat, ces textes en affirmant la grande pureté de Marie, ne précisent pas l'absence de péché originel et nient d'abord tout péché actuel. — L'article, solidement documenté, fait ressortir le sens critique de Maldonat et sa modération théologique qui lui valut de n'être pas condamné par Rome.

F.-J. T.

830. *Doctrina del doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez sobre la Concepción Inmaculada de María*, par Francisco de P. Sola, dans *Estudios Eclesiasticos*, 28, 1954, 501-532.

Pour montrer que Marie fut immaculée dès le premier instant de sa conception, Suarez en appelle à la tradition. Il a utilisé le passage de s. Augustin, *De natura et gratia*, c. 36, n. 42 ; *excepta itaque sancta virgine Maria de quo propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis* agitur, haberi volo quaestioneme... ; et il examine deux textes d'Augustin qui font difficulté : *De peccat. merit. et remis.* 2, 24, n. 38 : *Caro virginis fuit caro peccati...* et *En. in ps.* 34, s. 2, 3 ; *Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.*

G. F.

831. *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, par Y. M.-J. Congar, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXXVIII, 1954, 3-38.

Il est difficile de dire toute la présence du témoignage d'Augustin en ce dense article qui complète richement maintes autres études de mariologie et d'ecclésiologie. du P. Congar et dans lequel il met peut-être le meilleur de sa science patristique C'est cette expérience qui le met à même de rectifier, compléter et mettre au point une thèse dont il fait d'ailleurs l'éloge : *Ecclesia-Mater. Die Einheit Marias und der Kirche* (1951) par l'abbé A. Müller. Cette intervention nous vaut les plus intéressantes précisions dans les 3 points qui résument la pensée des Pères sur Marie et l'Église : 1° Marie, première réalisation de la Maternité virginale et type de l'Église ; 2° Marie, récapitulation d'Eve ; 3° Continuité entre Marie et l'Église

comme entre le Christ et les membres de son Corps. Insistons sur ce dernier point, puisqu'Augustin est le Docteur qui a contemplé le plus assidûment le mystère de notre unité avec le Christ en un seul Corps : les textes abondent montrant les noces du Verbe et de l'Église commencées dans le sein de Marie : cf. notes 71 et 72, affirmant aussi une mystérieuse homogénéité entre les deux maternités, celle de l'Église et celle de Marie ! Nous sommes souvent renvoyés aux beaux textes de saint Augustin que recueille et glose l'abbé Müller, mais fréquement aussi au grand Scheeben dont il s'inspire (où puisent presque tous les grands mariologues allemands) et qui essuie éventuellement quelques critiques : tous les éléments de sa synthèse *(De beata Virgine Maria)* ne sont pas authentiquement patristiques. Pour Augustin, Marie n'est pas seulement le type de l'Église ou son membre prééminent : *elle est l'Eglise*, c'est-à-dire l'humanité acceptant son union à Dieu en son moment décisif (p. 32 et 33). Rien de mieux que cet exposé pour aider à entrer dans la simplicité (et la hauteur) de la perspective augustinienne. L'idée que Marie jouerait le rôle de tête mystique de l'humanité comme acceptant en son nom la grâce de la foi est étrangère à la réflexion patristique.

A. D.

832. *Ecclesia spe beata*, par Albert Schmitt, dans *Benediktinische Monatschrift*, XXX, 1954, 383-392.

Dans le monde du péché, monde des ténèbres, de la souffrance et de la mort, l'Église est l'unique messagère d'espérance, parce qu'elle est l'Église de la foi au Christ Sauveur, l'Église des sacrements et l'Église des Écritures. Éloquent exposé des vues d'Augustin sur l'Église, s'inspirant surtout de ses œuvres pastorales.

A. D.

833. *The Concept of Miracle from St. Augustine to modern Apologetics* par John A. Hardon, dans *Theological Studies*, XV, 1954, 229-257.

Cette étude est surtout consacrée à la conception du miracle selon saint Thomas, Benoît XIV et les théologiens modernes. Mais elle remonte aux anciens Pères et consacre deux pages (230-231) à la définition du miracle de saint Augustin dans *De utilitate credendi*, 16, 34, complétée plus tard dans le *Contr. Faustum*, XXVI, 3 et surtout par la théorie des *raisons séminales* qui font rentrer les miracles dans l' « ordre des lois naturelles » : tellement que certains modernes y ont vu la négation de toute intervention surnaturelle de Dieu, — n'ayant pas approfondi la notion augustinienne de « nature ». H. pose là bien des problèmes qu'il ne résout pas ; mais il donne en notes de bonnes références qui permettront d'éclairer la question. Ajoutons-y la note de J. Pégon, traducteur du *De utilitate cred.* (cf. B.A., t. 8 ; p. 492-494) qui montre bien que le texte cité par H., « n'a rien d'une définition augustinienne du miracle », bien qu'on le donne ici comme tel.

F.-J. T.

834. *L'apologétique nouvelle et la pensée augustinienne*, par Richard Paciakowski, dans *Collectanea theologica*, t. XXIV, 1953, p. 235-240.

Laissant la traditionnelle démonstration chrétienne historico-biblique pour la méthode ecclésiologique, l'apologétique moderne rejoint les vues de l'apologétique ancienne et notamment de saint Augustin qui en traça les grandes lignes et en fit l'application à son temps. L'auteur présente l'essentiel d'une systématisation de cette méthode, tâchant d'en éclairer quelque peu la genèse dans le renouveau actuel de l'apologétique. L'Église, miracle de suppléance en l'absence des miracles des

premiers siècles manifeste sa surnaturalité grâce à sa merveilleuse unité spatiale et temporelle, et à sa sainteté. L'analyse qu'Augustin en a fait dépasse son temps : l'auteur le montre d'une façon très entendue mais rapide, renvoyant à son ouvrage *Le christianisme dans la pensée apologétique de saint Augustin*, Poznan, 1952.

A. D.

835. *Sul problema della fede : Agostino e la spiritualità contemporanea*, par Bianca Magnino, dans *S. Agostino e les grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma, 1954, 364-369.

Saint Augustin donne un rôle important à la *foi* dans la recherche de la vérité et la vie spirituelle : source de lumière, elle s'accompagne d'intelligence et y conduit en inclinant la raison vers la vérité. Et elle est inséparable de la charité. Tout cela est fort utile à la « spiritualité moderne ». — Telles sont, semble-t-il, les idées maîtresses de ces quelques pages où malheureusement les notions fondamentales comme « spiritualité, foi, intelligence », restent vagues et obscures, parce que le sujet évoqué était trop vaste et trop complexe.

F.-J. T.

836. *Autorité de la liturgie chez les Pères*, par Bernard Capelle, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XXI, 1954, 5-22.

Ce rapport donné à la *Conférence internationale d'études patristiques* d'Oxford de 1951, présente quelques attitudes caractéristiques des Pères à l'égard de la liturgie comme témoin de la foi. Il commence par celle de saint Augustin, condensée dans l'aphorisme de saint Prospère : « legem credendi statuit lex supplicandi ». Cette règle n'a pas en soi la portée universelle qu'on lui donne souvent : elle invoque la prière de l'Église pour prouver contre Pélage la nécessité universelle de la grâce ; elle est d'ailleurs un exemple important d'appel à la liturgie. Saint Augustin qui aime à l'utiliter contre les Donatistes comme contre Pélage y voit une « règle de foi » quand elle remonte aux Apôtres ; et il prouve d'ordinaire la tradition apostolique par l'universalité (la catholicité) du rite invoqué, tel le cas de la prière *pour tous* (*De dono persever.*, 23, 63), ou pour les morts (*De cura pro mortuis gerenda*, II, 3), ou la validité du baptême des hérétiques *De Baptismo*, I, 7, 12 et IV, 24, 31). — D'autres Pères, comme Origène et Tertullien, l'ont invoquée avec moins de mesure. Le Pape Étienne, en répondant à saint Cyprien, en fonde également la valeur sur l'apostolicité, mais il établit celle-ci indépendamment de la catholicité, en reliant le siège de Rome à saint Pierre et saint Paul. Le témoignage de saint Irénée et de saint Basile apportent aussi des précisions. — Exposé clair, solidement documenté.

F.-J. T.

VII. — VOLUMES COMMÉMORATIFS PUBLIÉS A L'OCCASION DU XVI^e^ CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE SAINT AUGUSTIN

837. *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, Études augustiniennes, Paris, 1954.

Communications, volume I et II, 1159 p. : voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les n^os^ : 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 338, 339, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 355, 357, 359, 360, 366, 367, 368, 374, 375, 383, 385, 392, 395, 398, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 463, 464,

465, 466, 470, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 507, 521, 522, 523, 534, 535, 538, 554, 555, 557, 558, 561, 562, 563, 565, 566, 567, 568, 569, 574, 575, 576, 577, 580, 587, 588, 589, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 601, 602, 660, 668, 689, 695, 726, 738.

— *Actes*, Paris 1955, 495 p. : voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les nos : 291, 450, 454, 488, 516, 528, 533, 564, 565, 566, 568, 569, 570, 571, 572, 578, 592, 634, 638, 643, 648, 652, 676, 677, 717, 748, 762, 774, 799, 810, 811.

838. *La Ciudad de Dios*, vol. CLXVII, numero extraordinario de homenaje a san Agustin en el XVI centenario de su nacimiento, 354-13 noviembre-1954, Estudios sobre la « Ciudad de Dios », 2 vol. 606 et 833 p., El Escorial.

Tomo I : voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les nos 282, 283, 284, 285, 286, 287, 340, 373, 381, 389, 401, 403, 446, 462, 527, 531, 585, 586, 619.

Tomo II : voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les nos 250, 432, 462, 468, 469, 472, 473, 474, 513, 520, 524, 526, 530, 532, 536, 543, 544, 559, 581, 583, 584, 590.

839. *Augustiniana*, (t. IV), 1954, n. 3-4, p. 221-542), sexto decimo exacto saeculo a die natali s. Aurelii Augustini 354-1954, Institutum historicum augustinianum Lovanii, 1954, 327 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les nos 246, 610, 612, 631, 632, 641, 683, 728, 761, 769, 809, 825.

840. *Augustinus.* Bij het zestiende Euwfeest van zijn Geboorte, 354-1954, « Pro Nostris », Brabantse Circarie der Norbertijnen, Averbode, 1954, 25 × 16,5, 116 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 249, 481, 485, 486, 515, 600.

841. *Augustinus.* Voordrachten gehouden bij de viering van de zestienhonderdste geboortedag van Augustinus in de Aula van de Rijksuniversiteit te Groningen op 19 November 1954 door de Rector magnificus Prof. Dr W.J.W. Koster, Prof. Dr E. Hendrikx O.E.S.A., Prof. Dr Christine Mohrmann, Prof. Dr W.F. Dankbaar, Coll. « Scripta academica Groningana », J.B. Wolters, Groningen. Djakarta, 1954, 24 × 16, 42 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 279, 318, 388.

842. *Augustinus.* Redevoeringen in de zitting van den senaat der Vrije Universiteit ter herdendenking van den geboortedag van Augustinus gehouden op 12 November 1954, door Prof. Dr A. Sizoo en Prof. Dr D. Nauta, J.H. Kok N.V., Kampen, 1954, 22 × 16, 44 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 302 et 317.

843. *Bij het Zestiende Eeuwfeest van de Geboorte van St. Augustinus*, 354-1954. Bijlage van de *Analecta Augustiniana Neerlandica*, Culemborg, 1954, texte dactylographié, 90 p.

Ce recueil contient le texte des conférences prononcées dans les Pays-Bas, en divers lieux, pour célébrer le XVIe centenaire de la naissance de saint Augustin. Il s'ouvre par la *Lettre apostolique* de S.S. le Pape Pie XII (*Osserv. Rom.* 28, 8, 19, 54), en latin et en traduction néerlandaise. Voyez en détail dans *Bulletin augustinien pour* 1954 : E. Hendrikx, *Augustinus' Visie op het Christendom*, n. 298 ; M. van den Hout, *Augustinus' Visie op de Cultuur van zijn tijd*, n. 299 ; G. N. Quispel, *Augustinus als Denker*, n. 336 ; M. van Straaten, *De Kerkvader Augustinus*, n. 393 ; I. Wilderbeek, *Augustinus' Mensbeeld*, n. 360 ; L. Hoogveld, *Augustinus' Getuigenis*, n. 297 ; M. Verheijen, *Saint Augustin et les Ermites de saint Augustin*, n. 290.

844. *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea,* atti del congresso italiano di filosofia agostiniana, Roma, 20-23 ottobre 1954, Edizioni agostiniane, (Tolentino 1956, 24 × 17, 411 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 544, 545, 547, 548, 551, 647, 713, 719, 725, 736, 751, 752, 756, 757, 763, 764, 765, 770, 771, 775, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 790, 792, 835.

845. *Canonicorum regularium sodalitates,* decimo sexto revoluto saeculo ab ortu sancti Augustini episcopi Hipponensis, Ed. canonia, Vorau, Austria, 24 × 17, 1954, 208 p., et 228 photographies.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, n. 96.

846. *Augustiniana.* Napoli a s. Agostino nel XVI centenario della nascita, Istituto editoriale del Mezzogiorno, Napoli, 24 × 17 (1955), 271 p.

Les 15 communications que contient ce volume seront recensées dans le *Bulletin augustinien pour* 1955.

847. *Saint Augustin parmi nous,* par Henri Rondet, Charles Morel, Maurice Jourjon, Jules Lebreton, Éditions Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 23 × 17, 1954, 309 p.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 308,396, 407, 422, 429, 606, 629, 716.

848. *A Companion to the Study of St. Augustine,* contributors : R. W. Battenhouse, D. D. Williams, J. B. Bernardin, D. E. Roberts, T. Scottcraig, S. R. Hopper, F. W. Dillistone, P. Lehmann, C. Richardson, E. Hardy, R. Cushman, W. Christian, A. Outler, T. Bigham, A. Mollegen, R. Hazelton, Edited by Roy W. Battenhouse, New-York, Oxford University Press, 1955, 22 × 14, 425 p. Les contributions seront analysées dans le *Bulletin augustinien pour* 1955.

Plusieurs revues ont publié un ou deux fascicules en hommage à s. Augustin à l'occasion de ce centenaire :

849. *Giornale di metafisica,* t. ix, 1954, n. 4-5, p. 377 à 574.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 314, 351, 352, 354, 372, 379, 380, 525, 529, 537, 560, 573, 733, 747.

850. *Humanitas,* t. ix, 1954, n. 10-11, p. 947-1058.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 544, 545, 608, 624, 720, 744, 750, 773, 778.

851. *Crisis, Revista española de filosofia,* I, 1954, n. 4, p. 521-575.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 441, 539, 540, 579, 709.

852. *Universidad de Antioquia* (Colombie), t. XXX, 1954, n. 119, p. 579-634.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 508, 510, 519, 541,

853. *Ciencia y Fe* (Argentine), t. X, 1954, n. 40, p. 1-76.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 740, 741, 753, 754.

854. *Blackfriars,* t. XXXV, 1954, n. 416, p. 456-487.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 484, 487, 509, 552.

855. *Revue du moyen âge latin,* t. X, 1954, n. 3, p. 161-219.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 498, 649, 650, 653, 654, 673, 674, 685.

856. *Sapientia*, Revista tomista de filosofia, (Buenos Aires), t. IX, 1954, n. 34, p. 243-294.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 342, 362, 365, 700, 749.

857. *Pensamiento*, t. X, 1954, n. 40, p. 415-487.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 755, 789, 797.

858. *Angelicum*, t. XXXI, 1954, n. 3, p. 213-251.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, nos 613, 637, 812.

859. *Filosofia* (Lisboa), I, 1954, n. 3, p. 1-39.

Voir *Bulletin augustinien pour* 1954, les no: 461, 542, 549, 550, 553.

860. *Bibel und Liturgie*, t. XXI, 1954, Heft, 11/12.

Cette revue allemande pour l'apostolat liturgique populaire consacre son fascicule double 11/12 de l'année 1954, à saint Augustin. Les contributions n'ont pas de prétention scientifique ; mais le choix des sujets et la manière consciencieuse dont ils sont traités méritent d'être signalés ici.

Der heilige Augustinus und das Alte Testament, par Severin Grill, p. 312-320 : exposé général du thème accompagné de quelques exemples concrets de la manière dont saint Augustin solutionne des problèmes difficiles.

Eine Lanze dem Volkschoral. Gedanken des hl. Augustinus zum Kirchengesang, par Anselm Rüd, p. 326-327. L'A. exploite finement des textes de s. Ambroise, *Hexaemeron* III, v, 26 et de s. Augustin, *Confess.*, IX, vi et vii ; X, xxxiii, pour recommander la participation de toute l'assistance au chant liturgique.

Augustinus und die Predigt in der Unterwelt, par Severin Grill, p. 330-331. A propos de Ia *Petri*, i, 9 : Le Christ descendu aux enfers a-t-il prêché aux seuls contemporains de Noé ou à tous les païens morts avant sa venue ? Réponse y est donnée par un fragment de *Epist.* 99 de saint Augustin. L'A. ajoute des références à *De civitate Dei* VIII, 9-10 ; XVIII, 47 ; *Epist.* 49 et *De doctr. christ.*, II, 40 pour souligner la largeur de vue de saint Augustin dans la question du salut des païens.

Ruhe in der Unruhe-Gedanken Augustins, par Johannes Bauer, p. 331-333. L'A. développe son thème par un enchaînement heureux de textes augustiniens appropriés.

Die alte afrikanische Liturgie, par Bernhard Oppermann, p. 348-350. L'A. résume le rôle qu'a joué l'Église d'Afrique dans le développement de la liturgie : langue, calendrier, rites et formules. Il admet, sans donner ses preuves, une influence de la liturgie africaine sur la liturgie romaine. Il décrit le rite eucharistique d'après les renseignements éparpillés dans les œuvres de saint Augustin.

Le même fascicule contient deux contributions philosophiques : voir n. 737 et n. 758 de ce *Bulletin* ; deux traductions de fragments de sermons : voir n. 628 et n. 630 : finalement un petit répertoire d'œuvres d'Augustin, récemment traduites en allemand ; voir n. 603.

A. de V.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

August Adam, *Frömmigkeit und Gnade*, 2. neubearbeitete und verbesserte Neuauflage, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1957, 19, 5 × 12, 152 p., DM 6. 80.

Dans ce petit volume (2e éd.), fruit d'une prédication, l'A. met à la portée des fidèles l'essentiel de la doctrine chrétienne de la grâce. Il veut combattre dans la piété populaire ce qu'il appelle un pélagianisme larvé, qui consiste à agir dans la pratique comme si l'effort humain était seul en cause, bien qu'à la réflexion sur la foi on admette la nécessaire primauté de la grâce ; il s'attaque surtout à certaine mentalité inconsciente qui considère l'Église comme un institut du salut procurant la béatitude éternelle à ses membres contre un ensemble de prestations bien définies : d'où formalisme, hypocrisie et égoïsme. L'insistance sur la charité donne à ce traité de la grâce une résonance bien augustinienne : cependant l'exposé est spécifiquement thomiste par les principes mis en œuvre.

Albert DE VEER.

Naissance des Lettres chrétiennes, Odes de Salomon. Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didaché, Pasteur d'Hermas, textes établis et présentés par **Adalbert Hamman**, documentation et recherches assurées par François Garnier. Coll. « Ichtus, Littératures chrétiennes », Éditions de Paris, Paris, 1957, 19 × 14, 256 p., 60 illustr.

Voici le premier vol. d'une nouvelle collection, dirigée par A. Hamman. La collection se propose de livrer au grand public, dans leur intégralité, des écrits peu connus, introuvables et épars, pour restituer au présent par le document et l'image, le journal d'une église en marche, des Pères apostoliques à nos jours. Ce premier vol. comporte le texte intégral, en traduction française empruntée pour l'ensemble à des éditions existantes, des *Odes de Salomon*, de la *Lettre de Barnabé*, du *Symbole des Apôtres*, de *la Didaché* et *du Pasteur d'Hermas*. De brèves introductions situent l'origine et la portée de chaque document ; elles évitent toute discussion critique et semblent présenter comme certaines des hypothèses acceptables mais non encore acceptées par tous : je pense aux influences esséniennes que l'introducteur décèle un peu partout. Je me demande s'il est prudent de mettre entre les mains de lecteurs peu experts à distinguer dans les doctrines les éléments chrétiens des éléments adventices, sans orienter leur jugement par des commentaires appropriés, des textes aussi difficiles que celui des *Odes de Salomon*. L'illustration est bien choisie en fonction des textes. Elle rehausse la valeur du volume présenté par ailleurs sous une forme pratique et attrayante.

Albert DE VEER.

Der Agnellus-Brief De ratione fidei nach einer Handschrift im Codex Bonifatianus II herausgegeben und erklärt, par **Josef Huhn**, dans *St. Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertjährigen Todestag*, Fulda, 1954, 102-138, et 1 pl.

L'A. donne la description du codex Bonifatianus II (Dom, Fulda), qui contient la lettre d'Agnellus ; identifie son auteur avec Agnellus métropolite de Ravenne 557-570, et le destinataire, avec beaucoup de probabilité, avec un moine Armonius, auteur d'une *confessio fidei catholicae* (Künstle, *Eine Bibliothek der Symbole und theol. Traktate z. Bekämpfung d. Priscillianismus und westgoth. Arianismus aus d. 6. Jahrh.*, Mainz, 1900, p. 178). Il établit le texte de la lettre d'après cod. Bonifatianus II et donne les variantes de Bruxelles 9349-54 (1105) et l'édition princeps de J. Sichart, *Antidotum contra diversas omnium fere saeculorum haereses* N° 36, Bâle, 1528. Pourquoi omet-il le *Sessorianus* VI^e^ siècle (Œuvres de Eucher de Lyon) où le texte se trouve aussi (Kattenbusch, *Das Apostolische Symbolum* 2, Leipzig, 1900, p. 757, note 52). Il donne ensuite une traduction allemande, un commentaire doctrinal et des remarques sur la langue. Dans le commentaire doctrinal (120-129), étoffé de nombreuses citations des Pères, on en relève une d'Augustin, *Collatio cum Maximini ar. ep., sermo* VII et XIII (Morin).

A. de V.

Saint Bonaventure, *Itinéraire de l'âme en elle-même*, Introd. et traduction (nouv. édition) du P. Jean de Dieu de Champsecret, Commentaire du P. Louis de Mercin, O.M.C., Librairie mariale et franciscaine, Blois (1956), 20 × 14, 355 p.

Après avoir écrit son œuvre maîtresse : L'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, qui est surtout théologique, saint Bonaventure la compléta, au point de vue pratique de la vie spirituelle, par l'opuscule *Itinéraire de l'âme en elle-même* connu aussi sous le titre : *Les trois voies :* Il traite en effet des trois étapes traditionnelles en spiritualité : vie purgative, illuminative, unitive (il emploie ces appellations), caractérisées par la *méditation*, source de pénitence et de purification, par l'*oraison* où s'affermit la vie intérieure, enfin par la *contemplation* qui aboutit à l'extase (excessus mentis) terme normal, selon S. B., des efforts de l'âme fidèle, si l'on prend l'extase non pas dans ses manifestations miraculeuses et extérieures que l'on trouve parfois chez les saints (comme le jour où saint François reçut les stigmates), mais comme union de l'âme à Dieu si intense qu'on s'en oublie pleinement soi-même.

Dans notre ouvrage, l'Opuscule (traduction française seule) n'occupe que les pages 121-196 : Présentation fort claire non seulement pour le fond, mais extérieurement. Les nombreuses divisions, parfois subtiles, de S. B. sont relevées par la typographie qui aide le lecteur à s'y retrouver et les notes courantes achèvent de l'éclairer. Mais le modeste Opuscule est devenu un gros livre par tout ce qui l'entoure : Introduction historique (p. 7-28) et surtout doctrinale (p. 29-116) œuvre du traducteur, le P. Jean de Dieu de Champsecret ; suivi du *Commentariolum in Incendium amoris S. Bonaventurae* (en latin, p. 118-120) œuvre probable d'un contemporain de S. B. donnée ici comme confirmant l'interprétation du traducteur. Enfin, p. 197-352, vient un Commentaire spirituel plus développé, dû au P. Louis de Mercin.

Signalons en particulier dans l'Introduction (p. 67-117) l'étude de la *Contemplation bonaventurienne* qui précise, à l'aide surtout du *Commentaire des Sentences*, la doctrine du « Prince des mystiques » sur ce point essentiel. Le P. Jean de Dieu y résume avec clarté ses études sur la théorie bonaventurienne de l'*intuition* comme point de départ de toute connaissance intellectuelle valable, et spécialement sur la « *contuition* » que nous avons de notre âme et de Dieu. En cela S. B. se montre disciple de S. Augustin en adoptant sa doctrine de l'illumination, qui est ici fort bien exposée, p. 72-74. Mais l'auteur ne relève guère cet aspect. Il insiste plutôt

sur le fait que la « contuition » est « *sans concept* » et pour justifier cette assertion, il renvoie à ses études précédentes : *L'intuition sans concept...* dans *Mercure de France*, 294 (1939), 519-536 et 296 (1940), 5-25. Il montre aussi fort bien la valeur toujours actuelle de cette doctrine soit pour la vie spirituelle, soit pour corriger certains courants de pensée comme l'idéalisme, l'indouisme, etc. A ce propos, il écrit même non sans hardiesse : « Ainsi ne peut-on être surpris de rencontrer tant d'âmes sincères adonnées à une vraie contemplation, dans toutes les religions. Même si cette contemplation n'est pas surnaturelle, ne comporte pas une effusion de la grâce du Christ, il est permis de penser qu'elle ouvre aux âmes de bonne volonté les portes du ciel (p. 85) ». Je ne sais si saint Bonaventure donnerait cette « *permission* » ; saint Augustin, assurément ne la donnerait pas, ni sans doute la théologie catholique actuelle... Car peut-on entrer au ciel sans la grâce du Christ ? Mais ce texte trop concis, qu'il faudrait expliquer, n'affirme sans doute pas cette hérésie. — Il reste que l'Introduction complète heureusement du point de vue dogmatique l'Opuscule pratique de S. Bonaventure.

F.-J. Thonnard.

J. Gonsette, S. J., *Pierre Damien et la culture profane*, col. « Essais philosophiques », 7, Publications universitaires de Louvain, 1956, 17 × 12, 104 p.

Beaucoup d'historiens considèrent saint Pierre Damien comme le protagoniste d'un anti-intellectualisme radical condamnant toute culture profane, traitant la dialectique d' « œuvre du diable », pour s'en tenir à la formation ecclésiastique pure fondée sur la foi et l'Écriture. On l'accuse même de nier le principe de contradiction au nom de la Puissance de Dieu. — G. rectifie par l'histoire ce jugement sommaire et injuste. De la culture et de la dialectique, Pierre Damien ne condamne que les abus. Il en maintient la valeur et y collabore même à l'occasion ; et il se montre en cela disciple de saint Augustin (cf. p. 39 et p. 42). Plus encore dans sa conception de la puissance de Dieu, il se rattache au courant augustinien illustré par saint Anselme, Hugues et Richard de Saint-Victor, Alain de Lille, et aussi Abailard, etc, comme en font foi les citations données en notes (p. 61-98). Il en ressort clairement qu'aucun de ces auteurs, pas plus Pierre Damien que les autres, n'a jamais dit que Dieu pouvait faire qu' « une chose ayant existé n'ait jamais existé » ; selon eux, Dieu se nierait lui-même en réalisant les contradictoires. Mais, liant comme saint Augustin la Toute-Puissance et l'Éternité divines, ils affirment que « pour Dieu, ce qui a été aurait pu ne pas être », et que l'éternelle Volonté créatrice garde immuablement cette pleine domination sur toutes choses. — Cette mise au point, solidement documentée, rend à saint Pierre Damien sa vraie figure de Docteur de l'Église.

F.-J. Thonnard.

Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, par **Johannes Heckel**, Coll. « Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Neue Folge. Heft 36 », Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1953, 29 × 23, 219 p.

Ouvrage important sur la doctrine luthérienne du droit. Ce problème a été souvent traité mais résolu jusqu'ici négativement, parce que d'abord les auteurs n'ont pas vu que Luther, se servant du vocabulaire du moyen âge, le remplissait de concepts nouveaux, spécialement par rapport au droit naturel, ensuite parce que, étant toujours interrogé comme philosophe du droit, Luther répondit toujours en théologien. En effet, sa doctrine du droit est basée sur sa conception théologique de la

justification par la foi, celle-ci, bien entendu, en dépendance de sa doctrine sur le péché originel et par conséquent d'une anthropologie valable pour tous les hommes, ceux qui sont justifiés et ceux qui ne le sont pas. Ces deux catégories, distinctes par la justification forment deux royaumes : l'église et le monde, tous deux soumis à la loi de Dieu, mais ayant chacun un régime de droit distinct. L'A. base son exposé sur une analyse pénétrante et progressive des écrits de Luther, cités abondamment. Les spécialistes de la question lui reprocheront peut-être une systématisation trop poussée qui ne tient pas assez compte des affirmations contradictoires de Luther sur la Loi et sur le Droit. Quant à nous, nous regrettons que l'A. n'ait pas jugé utile de multiplier ni d'expliciter davantage les références à saint Augustin : le sujet s'y prêtait magnifiquement : doctrine des deux royaumes, le mariage, la discipline civique, la tyrannie, le fonctionnaire civile chrétien, les rapports entre église et état, etc... Quelques renvois généraux occasionnels, pour appuyer l'affirmation d'une inspiration augustinienne, ne suffisent pas. Et, en rapport intime avec cette remarque, nous devons ajouter que ce que l'A. dit de l'influence du nominalisme sur Luther ne semble plus correspondre aux résultats des dernières recherches, surtout pour ce qui concerne sa formation théologique (p. 55). Voir Zumkeller, dans *Augustinus Magister*, III, 1955, 269-271.

A. de V.

Paul Broutin, *La Réforme pastorale en France au XVII^e siècle. Recherche sur la tradition pastorale après le Concile de Trente*, Desclée, Tournai, 1956, 21,5 × 15, t. I, 372 p., t. II, 567 p.

Cet ouvrage en 2 vol. se divise logiquement en 3 parties : I. Les hommes : évêques-réformateurs à l'œuvre dans leurs diocèses (I. 1-372) ; II. Les institutions rénovatrices d'un clergé paroissial (II. 1-312) ; Les idées et les livres (II. 315-494) ; la longue conclusion expose l'échec partiel de la réforme tridentine et ses causes (II. 495-540). Ouvrage d'analyse, son plus grand mérite est de nous informer de nombreux détails ; mais l'A. emprunte son information de préférence à des monographies dont il se plaît à citer en plein texte de nombreux extraits : procédé que d'aucuns n'aimeront pas parce qu'il est impersonnel et rappelle par trop le fichier. L'ouvrage ne présente pas de synthèse, à moins qu'on veuille en voir les grandes lignes dans les subdivions de chacune des trois parties. Mais on chercherait en vain une vue d'ensemble de quelque sujet, comme par exemple M. Orcibal nous en donna sur « L'Église de France au début du XVII^e siècle » dans son *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran, et son temps. Les Origines du Jansénisme*, II, 1957, p. 1-87. Je regrette cette absence de synthèse qui livre le lecteur au risque de se perdre dans les détails. D'autres ont souligné les multiples mérites de cette étude. Je me contenterai d'en relever un, sur lequel on n'a peut-être pas assez insisté : celui d'avoir vu nettement l'équivoque du jansénisme sur deux points de la réforme catholique visée par le Concile de Trente : la restauration de la vie hiérarchique dans les églises particulières et la réforme morale et sacramentaire. L'équivoque consiste dans l'emploi des mêmes méthodes, des mêmes institutions, des mêmes œuvres que celles préconisées par le Concile de Trente, et dans un but identique de réforme, mais dans un esprit vicié à la racine par une conception erronnée de la nature et de la grâce, du moins chez les chefs du jansénisme dogmatique. A ce point de vue, me semble-t-il, l'insistance du jansénisme sur l'autorité des évêques ordinaires doit s'expliquer en fonction de ses théories rigoristes qui l'opposaient aux laxistes, surtout les jésuites nantis de privilèges pontificaux dont ils se réclamaient dans leur apostolat. Se greffant, en effet, sur un mouvement de rigorisme qui lui était antérieur, le jansénisme, par le talent, le zèle, le crédit de ses protagonistes, a su draîner vers lui la sympathie des gens de bien et donner le change

sur les résultats à espérer. Son avantage avait été d'exploiter, longtemps avant que l'Assemblée du clergé en 1657 ne décidât de les imprimer à ses frais. *Les instructions de saint Charles Borromée aux confesseurs* pour restaurer la discipline des anciens canons. Ainsi fit Saint-Cyran, et surtout Arnauld dans *De la fréquente Communion* (1643). Dans l'âpre lutte entre rigoristes et laxistes, envenimée de questions d'écoles, de personnes et d'influences, les tenants du rigorisme étaient facilement stigmatisés de jansénistes par les adversaires qui à leur tour passaient indistinctement pour laxistes. Beaucoup d'historiens s'y sont laissés prendre, ignorant ou oubliant qu'entre les deux extrêmes il existait des gens, qui n'était d'aucun parti mais s'inspiraient des principes de saint Charles. P. Broutin a évité cette confusion. Il serait cependant urgent d'étudier avec toutes les nuances nécessaires cette influence de saint Charles Borromée sur de nombreux évêques réformateurs, tant en France que dans les Pays-Bas, qui jusqu'ici passent pour avoir été des jansénistes de doctrine ou de sympathie. — Quant à la manière dont l'A. présente la responsabilité (partielle) du jansénisme dans l'échec final de la réforme tridentine en France (il cite d'ailleurs p. 539, Sicard, *L'ancien clergé de France*, I, 320 suiv.) « le pessimisme janséniste devait avoir pour réaction un dangereux optimisme... etc. », je ferai remarquer que ce dangereux optimisme était de longue date le fait des libertins et quelque peu aussi des laxistes. Est-il vrai que le jansénisme humiliait trop la raison... et poussait l'homme à se réfugier dans la philosophie de Descartes ? Il serait aussi facile de soutenir que les jansénistes, surtout de l'école d'Arnauld, étaient des rationalistes ; en 1680 Arnauld publia un écrit pour la défense de la philosophie de Descartes (Edit. de Lausanne, XXXVII, n. IV). La chose ne me paraît pas si simple. — Le problème de la responsabilité de Nicolas Pavillon dans l'origine des *Instructions du Rituel d'Alet* (p. 400-402) est résolu par l'A. en faveur de Pavillon contre les affirmations de du Vaucel ; ou mieux, l'A. prend à son compte l'hypothèse de M. Déjean, *Nicolas Pavillon*, 1910, p. 348-350, qui prétend que du Vaucel a exagéré singulièrement le rôle de ses amis. Je serais moins affirmatif. M. Jean Laporte a fait remarquer depuis longtemps combien difficile est le problème d'authencité des écrits de Port-Royal ou des amis de Port-Royal du fait de la collaboration et (ou) de la révision par « le petit conseil théologique dont Arnauld est le chef » (*La doctrine de Port-Royal*, II *Exposition de la doctrine (d'après Arnauld)*, I. *Les vérités de la Grâce*, 1923, p. XVI-XIX). J'ai eu l'occasion de contrôler cette collaboration-révision pour l'*Amor poenitens* de van Neercassel, évêque de Castorie. Quand ces « Messieurs » revoyaient même les bonnes feuilles d'un ouvrage, ils ne se gênaient pas de remplacer de longs passages ni parfois de bouleverser la structure du livre. Pour le *Rituel d'Alet* le litige ne peut être vidé que par l'étude attentive des pièces d'archives... existent-elles encore ? Quant au nombre des éditions du Rituel (p. 403 note 1) on peut le compléter par celle de 1670, qui serait la seconde édition, à Paris, chez la veuve de Charles Savreux. Voir : *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, Anvers, 1752, III, 498 ; Willaert, *Bibliotheca Janseniana Belgica*, I, 1949, nº 3475).

Albert DE VEER.

Jean Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de St-Jean Arnauld d'Andilly*, Desclée de Brouwer [Paris], 1957, 19 × 11,5, 200 pp., 2 fac-similés.

Angélique de St-Jean Arnauld d'Andilly a laissé deux mémoires inédits, composés en 1666, sur la vie et les miracles de sœur Flavie Passart ; ses informations tendent à déconsidérer sœur Flavie, principale autorité du champion des « signeuses », Desmarets de Saint-Sorlin. Dans le conflit décisif de 1664-1665 au sujet de la signature du formulaire de l'Archevêque et puis d'Alexandre VII, Angélique et Flavie

étaient les signes de ralliement de deux partis hostiles. Cependant les deux religieuses avaient été unies dès le début des discussions sur la Grâce dans un même attachement à ce qu'elles croyaient être l'autorité traditionnelle de saint Augustin contre l'autorité du magistère vivant de l'Église. En classant par ordre chronologique les multiples renseignements que les diverses sources fournissent, J. Orcibal cherche à élucider comment ces deux religieuses en sont arrivées à incarner les extrêmes opposés. De ces renseignements il ressort que l'explication ne s'en trouve pas uniquement dans les influences contraires subies de l'extérieur. L'entêtement des religieuses « fidèles » à refuser la signature et tout compromis notamment n'est pas imputable, comme on le croit couramment, à la tyrannie qu'Arnauld aurait exercée sur elles, mais à l'ascendant d'Angélique, qui réussit même à imposer à son oncle hésitant ses vues et ses projets (p. 40-41). Il faut chercher plus profondément le secret de la « résistance » d'Angélique et de la « trahison » de Flavie dans la personnalité psychologique de l'une et de l'autre : l'histoire de Port-Royal est avant tout une histoire d'âmes, son historien ne peut faire fi des données psychologiques. Le lecteur admirera la fine analyse que M. Orcibal présente de la personnalité d'Angélique et de Flavie au ch. v et dans la conclusion (p. 85-138). Il y trouvera le sens du titre « Port-Royal entre le miracle et l'obéissance ». Le cas de ces deux religieuses, chefs de file de deux partis opposés dans le conflit de 1664-65, est représentatif de la crise de Port-Royal lui-même, où s'opposaient l'idéal du « premier Port-Royal » (celui de Saint-Cyran et de ses héritiers) et du « second Port-Royal » (celui d'Arnauld), et qui se soldera par une séparation définitive entre le monastère de Paris et celui des Champs. Ainsi cette « étude détaillée » d'un point de détail devient par les ouvertures sur l'ensemble que l'auteur a su y ménager une précieuse contribution à l'histoire de la spiritualité en France au XVII^e siècle. L'auteur a enrichi son petit volume de deux appendices : I. Lettres inédites de Flavie Passart (p. 129-138), II. La sœur Marie-Gabrielle Houel et son « encyclique » sur les miracles de Port-Royal (31 octobre 1664) (p. 139-160) ; d'une série de notes très riches (p. 161-188), et d'un index des principaux noms cités (p. 189-195).

Albert DE VEER.

Dom Gérard François, *Notice archéologique sur l'ancienne Abbaye de Saint-Gérard*, édition de Maredsous, s. d., 25 × 16, 88 p.

Saint Gérard de Brogne fonda en 918 un monastère qui fut en son temps un centre de réforme pour l'Ordre bénédictin de la Gaule du Nord. Dom Gérard François, moine de Maredsous († 1955) nous livre ici le fruit de ses longues et savantes recherches sur l'histoire monumentale de cette Abbaye. A l'aide de documents historiques solides, comme les *Mémoires* de dom Massart, moine de Saint-Gérard (vers 1710), manuscrit conservé à Maredsous ; une *Lettre du* même aux Mauristes, conservée à la bibliothèque nationale de Paris, les documents datant du X^e siècle publiés par les *Analecta bollandiana*, 1886, p. 385-395, sur la première fondation de Saint Gérard, et plusieurs documents iconographiques du XVI^e-XVII^e siècle, l'auteur a pu reconstituer les phases principales des transformations subies par l'Abbaye, jusqu'aux destructions de la Révolution française, en terminant par l'état actuel, depuis la restauration de 1903 (pour y abriter les Visitandites de Meaux) et les derniers aménagements des Pères de l'Assomption pour leur Scolasticat (1919-1955). — Une série artistique de planches, p. 41-88, reproduit des plans anciens, des restitutions de l'auteur, des photographies archéologiques qui fixent les diverses étapes de la vie du monastère.

F.-J. THONNARD.

Hans Meyer, *Systematische Philosophie*, Band I, Allegemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre, Verlag F. Schöningh, Paderborn, 1955, 22 × 15, 445 p.

M. annonce un exposé systématique de la philosophie en 4 tomes, dont le premier contient, avec une Introduction (p. 5-65) qui situe la philosophie parmi les autres sciences, une *Logique* ou théorie de la connaissance. Celle-ci comporte non pas les questions de psychologie, mais la double série des problèmes, soit de logique formelle, soit de critériologie, quelque peu mélangés, bien que répartis en deux sections. L'étude commence par le *jugement*, ses classifications, et aussi sa vérité, avec des allusions au pragmatisme, au kantisme, etc. — Viennent ensuite les *universaux* (avec le résumé du problème historique, du moyen âge à nos jours) ; — enfin les raisonnements et leurs lois. — L'autre Section de la Logique : « Spezielle Erkenntnisprobleme », reprend plus en détails les problèmes de la connaissance et de sa valeur, insistant sur l'empirisme, le rationalisme, l'idéalisme, de Kant à Husserl ; au centre, une bonne étude détermine la valeur de l'expérience, à la lumière du thomisme. On y signale aussi, p. 357-359, la théorie augustinienne qualifiée de « mentalisme » parce qu'elle cherche la vérité dans l' « esprit » sans le secours des sens. Mais M. n'en présente qu'un résumé succint sans en indiquer le vrai sens et il se contente de lui préférer la théorie de l'abstraction. Ses informations historiques, nombreuses, concernent surtout les théories modernes qu'il critique pertinemment. Car son but est de prolonger la doctrine thomiste en l'appliquant aux problèmes modernes, tout en restant fidèle à la « philosophia perennis » qu'il a dégagée en son grand ouvrage : « Abendländische Weltanschauung » (voir *Bull. aug.*, 1953, n. 131).

F.-J. Thonnard.

Felice Battaglia, *La valeur dans l'histoire*, préface de R. Jolivet, traduct. de M.-L. Roure, « Philosophes italiens », Paris, Aubier (1955), 18 × 12, 207 p.

F. Battaglia (né en 1902), « l'un des maîtres les plus écoutés de la philosophie contemporaine italienne » (p. 5) est venu au spiritualisme chrétien en partant de l'idéalisme hégélien qui dominait en Italie au début du siècle avec B. Croce et G. Gentille. Ayant commencé par l'étude du droit, c'est le problème de la valeur et de sa justification spiritualiste qui a déterminé son évolution : L'histoire, disaient ses maîtres, ne peut être indifférente à la morale ; les événements, fruits de la liberté humaine, ont un sens, celui du bien ou celui du mal. Et dans leurs systèmes idéalistes, si parfaitement unifiés selon la méthode hélégienne, ils essayaient d'insérer leurs « jugements de valeur ». B., en disciple clairvoyant, comprit l'échec de leur tentative. Il le met à nu dans cet ouvrage, en critiquant successivement le concept d'histoire d'après Croce, puis d'après Gentile, pour aboutir à sa propre solution : la nécessité de briser le monisme idéaliste en gardant à l'histoire une issue vers la Valeur absolue qui est Dieu. — Cette évolution est bien résumée dans l'Introduction de R. Jolivet (p. 5-12). Mais les développements de B. lui-même sont très instructifs. On y assiste aux efforts désespérés, parce que contradictoires, avec lesquels l'homme, dans l'idéalisme, cherche une règle de morale sans sortir de lui-même, s'acharnant à donner à son esprit les prérogatives divines. Car l'histoire en cette philosophie est proprement l'activité libre et morale, non de chaque individu, mais dans la société où les hommes doivent par nature réaliser leur destinée d'un commun accord. L'absurdité, peut-on dire, qui pèse sur l'existentialiste athée, quand il veut tout expliquer par sa liberté contingente et misérable, est celle-là même qui détruit l'idéalisme hégélien quand il traite de l'histoire. B. le dénonce à bon droit pour y substituer le spiritualisme chrétien.

F.-J. Thonnard.

Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, coll. « Esprit », édit. du Seuil, Paris, 1955, 18 × 12, 269 p.

Pour ce recueil d'études occasionnelles, le titre trop ambitieux exprime moins un développement logique qu'une intention générale de répondre à une double question : Quelle est la *vérité* du métier d'historien ? Comment prendre part *en vérité* à l'histoire de notre temps ? D'où les deux parties. La *première*, plus théorique, étudie l'objectivité et la subjectivité en histoire et spécialement en histoire de philosophie : Si la vérité est de soi *une*, comment présenter la multiplicité des grands systèmes inventés par des penseurs originaux ? Faut-il les intégrer dans une évolution à la façon de Hegel, ou choisir en chacun la part de vérité, comme l'éclectisme ? Y a-t-il une philosophie vraie qui exclut toutes les autres ? R. estime que chaque grand philosophe, par une position originale du problème fondamental, a une vraie valeur de vérité. Il y a même, selon lui, un « lieu de rencontre dans l'unité du vrai », mais c'est une *espérance* plus qu'une possession. En droit, le scepticisme est « vaincu dans l'Un ; mais je ne sais pas cet Un : Nul ne peut écrire la Philosophia perennis (p. 73) ». — De même, c'est par l'espérance d'une pleine vérité et justice révélées au dernier Jugement que le christianisme donne un sens à l'histoire. — La *deuxième partie* débute par une belle étude de la « Philosophie personaliste » d'E. Mounier (p. 103-140) dont le but, en fondant « Esprit » était surtout pratique et pédagogique : renouveler la « Renaissance » en orientant notre civilisation vers les valeurs de la personne spirituelle ; mais après la guerre de 1939 il évolua vers un système de philosophie proche de l'existentialisme. — R. présente ensuite quelques études spéciales où il cherche comment réaliser la vérité en « faisant » l'histoire dans l'ordre politique et social, dans la vie avec le prochain, dans l'usage de la méthode de « non-violence », enfin en maîtrisant l'angoisse de notre temps. Il procède par analyse psychologiques de style phénoménologique et garde une attitude très nuancée non exempte de tendances sceptiques (cf. p. 165, 171, 180). A propos du rôle de l'autorité pour obtenir l'unité du vrai, il dénonce à bon droit le danger d'orgueil qui ne respecte pas la liberté des recherches et veut réaliser trop tôt l' « unité eschatologique » : péché de l'État et même de l'Église ; mais dans ce dernier cas (p. 160-162), il omet de signaler l'autorité divine infaillible déléguée par le Christ à son Église pour les vérités révélées. Ses formules très générales peuvent à la rigueur avoir un sens catholique, mais elles reflètent mieux la position protestante qui cherche le critère suprême du vrai en la seule Écriture et ne donne à l'Église qu'une autorité humaine. Cette tendance moins valable n'empêche pas la richesse des analyses et la valeur des réflexions de ce recueil.

F.-J. Thonnard.

Joseph de Finance, *Existence et Liberté*, « Problèmes et doctrines », IX, E. Vitte, Paris-Lyon, 1955, 22 × 14, 389 p.

La philosophie traditionnelle après saint Thomas explique surtout notre liberté humaine par l'inadéquation entre le Bien absolu, objet propre de la volonté, et les biens particuliers, objets de nos choix libres. J. de F. oriente ses recherches vers l'aspect subjectif, la spontanéité du vouloir libre, qui, sans être inconnu des anciens, a été moins approfondi, et qui préoccupe tant de nos jours les philosophes existentialistes. Il se propose de compléter les descriptions phénoménologiques par l'explication philosophique inspirée des principes de la métaphysique thomiste. C'est pourquoi il cherche à éclairer la liberté et sa spontanéité par la notion fondamentale d'*être* ou d'existence, mais en se référant d'abord à l'Être absolu divin, « *Ipsum esse subsistens* », source explicative de tout ce qui est et spécialement de la liberté. En un large développement, clair et logique il montre d'abord comment l'activité

libre est en nous le plein épanouissement de l'être. Puis il l'étudie en Dieu où l'Acte pur est la Liberté même, qui se manifeste par un acte tout gratuit, la *création*. Notre liberté s'explique donc comme une participation à cette souveraine spontanéité.

Mais l'homme en prenant en main sa vie se heurte non seulement à ses limites et au devenir, mais encore au mal et au péché : il doit reconquérir sa liberté par un effort d'affranchissement et d'affermissement. L'auteur qui a choisi le point de vue du *philosophe* rencontre ici des problèmes qui dépassent, avoue-t-il, la philosophie. Aussi ne peut-il se dispenser de signaler brièvement ou du moins d'insinuer les solutions de Révélation : le péché originel, source de nos maux, la Rédemption du Christ, source de la grâce nécessaire à notre affranchissement, la vision béatifique, seule liberté plénière de l'âme fidèle aux lois de la charité. Mais il s'efforce jusqu'au bout de présenter toutes les explications accessibles à la raison, même s'il doit se contenter de relever les convenances sans atteindre l'évidence.

Peut-être, en s'en tenant avant tout au point de vue de l'être, l'auteur s'est-il fermé un domaine plus riche et plus convainquant, exploité par l'augustinisme : celui du bien et de l'amour, de la vie affective et des exigences de la volonté. On est frappé par exemple que, dans l'étude de la Liberté divine, celle-ci est principalement expliquée par la « générosité de l'être » (p. 157-166), le rôle de l'amour n'étant qu'un complément (p. 166-174) ; et cette priorité de l'être continue à orienter l'étude suivante de l' « Amour créateur » (p. 176-186) comme on la retrouve plus loin dans l'étude de la liberté morale de l'homme. Rien de plus logique d'ailleurs pour une œuvre inspirée du thomisme, elle puise là une belle et puissante unité. Mais c'est en sacrifiant quelque peu l'ordre de l'amour. Il est vrai que l'amour nous introduit dans l' « ordre de la charité » qui relève de la foi et non plus de la philosophie : C'est inévitable, et l'auteur lui-même y aboutit, mais en terminant (p. 355-375) et en notant que « le philosophe ne peut employer ici que des modes hypothétiques (p. 358) ». Ne semble-t-il pas cependant que le recours à la foi dès le début, selon la méthode augustinienne (en distinguant d'ailleurs nettement philosophie et théologie comme le fait fort bien J. de F.) conviendrait mieux encore à ces problèmes de morale, inséparables de celui de la liberté, en donnant bien plus de force et de relief aux raisons de convenance avancées par le philosophe ?

Du reste, la méthode même de l'ouvrage qui veut expliquer par la Liberté divine notre liberté participée, n'a rien d'aristotélicien et rejoint plutôt celle de saint Augustin. Mais c'est de Plotin que l'auteur s'inspire directement en exposant la spontanéité divine (p. 108-114). Saint Augustin est seulement signalé comme représentant une des directions de la pensée chrétienne : celle qui identifie toute vérité avec les Idées immuables du Verbe divin ; tandis que l'autre conçoit les vérités plutôt comme des « productions de Dieu », dépendantes de sa volonté libre ; et on cite saint Pierre Damien comme représentant au Moyen Age cette autre direction. Certes, l'opinion de celui-ci est exactement résumée (p. 116) ; mais il est curieux de voir J. Gonsette (dans son étude sur *Pierre Damien et la culture profane*, p. 61-98), expliquer cette opinion non pas comme s'*opposant* à la pensée augustinienne, mais comme l'*explicitant*, d'accord avec le grand courant augustinien du moyen âge. — Tout cela, sans rien enlever à la haute valeur de l'ouvrage, semble bien montrer qu'en ces problèmes un recours à la philosophie augustinienne peut fournir au point de vue thomiste un précieux complément.

F.-J. THONNARD.

A. de Coninck, *L'analytique transcendantale de Kant*, t. I, *La Critique kantienne*, « Bibliothèque universitaire de Louvain », Nauwelaerts, Louvain, 1955, 24 × 16, 327 p.

Bien que les études actuelles sur la connaissance humaine par la méthode phénoménologique, semblent avoir rénové le sujet, il reste toujours utile pour trouver un surcroît de lumière, de revenir aux recherches de nos devanciers sur cette même connaissance, mais à d'autres points de vue. C'est ainsi que C. justifie le nouvel exposé du criticisme kantien qu'il entreprend. Son but « n'est pas de l'examiner dans tous ses détails ni de résoudre toutes les questions qui peuvent se poser à son propos, mais simplement d'en dégager les lignes fondamentales de façon aussi cohérente que possible, afin de pouvoir examiner les conditions originelles de possibilité » (voir p. 189 ; et aussi, p. 6, 134, etc), en d'autres termes, pour faire la *critique* (au sens kantien du mot) du criticisme lui-même. Mais cette « critique » est réservée au tome II ; le présent volume expose seulement la pensée kantienne.

C. procède avec un grand souci d'objectivité et de clarté, avertissant le lecteur de ses méthodes de citation et traduction (p. 9-14). Il donne d'abord une vue d'ensemble de chaque point important, puis un exposé plus détaillé, confirmé par des textes choisis, cités en allemand avec traduction française en regard. Après avoir précisé le point de départ et la méthode du kantisme, il en dégage l'essentiel dans l'*Analytique* et l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire dans les chapitres de la *Critique de la Raison pure* consacré à l'examen de la connaissance sensible et surtout des « jugements scientifiques » (appelés par Kant *synthétiques à priori*) pour en justifier la valeur et en déterminer le domaine. C. réalise pleinement son programme avec une remarquable clarté, malgré les flottements du vocabulaire kantien qu'il relève et éclaire de son mieux. Signalons en particulier ses efforts pour distinguer les deux étapes de la justification des *concepts*, la première appelée par Kant *Déduction métaphysique* et qui est en fait une analyse critique ; la seconde, *Déduction transcendantale* (cf. p. 220-222, bon résumé). — Mais cet exposé demande pour avoir toute sa portée, la mise au point du tome II.

F.-J. Thonnard.

André Marc, *Raison philosophique et Religion révélée*, Desclée De Brouwer, Paris (1955), 17 × 12, 292 p.

L'auteur nous présente ici un complément de ses grands ouvrages de philosophie réflexive (*Psychologie réflexive*, 1949, *Dialectique de l'Affirmation*, 1952, *Dialectique de l'Agir*, 1954) ; il envisage directement le fait et le contenu de la Révélation pour en justifier la valeur, toujours au point de vue philosophique, et, fidèle à sa méthode, il y montre la pleine solution des antinomies de notre nature humaine qui progresse « dialectiquement », c'est-à-dire dans l'opposition des contraires. Tel est l'objet principalement des deux premiers chapitres sur l'*Idée de Révélation* et l'*Idée de religion chrétienne*. M. y confronte la doctrine catholique avec les conceptions modernistes et rationalistes qui ramènent la Révélation à un aspect de la psychologie humaine, ou qui opposent la religion de l'esprit à la religion de l'autorité. Mais l'Incarnation du Verbe Fils de Dieu réalise la synthèse de ces contradictions apparentes. Par elle est résolue la difficulté essentielle de traduire validement en langage humain une pensée divine, puisque c'est une même Personne divine qui pense et agit comme homme.

L'Incarnation, au sens catholique, est le centre de perspective qui éclaire bien d'autres problèmes. M. le montre en plusieurs études ici réunies (sur l'*Existence héroïque*, la *Volonté de puissance*, l'*Assurance* et le *risque*, l'*Homme et la femme*, le *Silence*, enfin, *Histoire et métaphysique*) : Ces aperçus assez divers, écrits en divers temps pour diverses Revues, ne laissent pas de donner l'impression de disparate.

Ils se rejoignent pourtant, en trouvant tous dans la mission du Seigneur Jésus le modèle divin des vertus évoquées ou la pleine solution des problèmes soulevés. La dernière étude en particulier, montre bien comment l'insertion de l'éternel dans le temps, telle que la réalise la vie de l'Homme-Dieu, est le centre et le but qui, seuls, donnent à l'histoire son sens réel et intelligible.

F.-J. THONNARD.

Jules Chaix-Ruy, *Donoso Cortes, Théologien de l'Histoire et prophète*, Beauchesne, Paris, 1956, Bibliothèque des Archives de Philos., VI[e] Section, Phil. moderne, II, 22 × 14, 181 p.

Donoso Cortès (1809-1853) est surtout connu par le rôle important qu'il joua en Espagne au temps des convulsions politiques du Carlisme et de la Régente Marie-Christine au XIX[e] siècle. C. R. explique ce rôle à la fois par l'évolution psychologique de son héros et par son esprit philosophique. La noblesse de sa famille, sa culture, son intelligence lui auraient permis d'exercer le pouvoir : par modestie chrétienne, il ne voulut être qu'un *conseiller* ; mais par conscience, il le fut avec une constante droiture par ses ouvrages, ses articles, ses discours aux Cortes, ses fonctions d'Ambassadeur à Berlin et à Paris. — Les *Leçons de droit politique*, fruit de son enseignement à l'Athénée de Madrid, marque déjà son esprit systématique ; mais c'est la vie des hommes et des peupples qui l'intéresse : il est un Philosophe de l'histoire. Ni les penseurs qui combinent des idées abstraites comme Descartes ou Hegel, ni les simple narrateurs de faits ne le satisfont : pour lui la vraie histoire explique les événements et atteint seule la pleine vérité en éclairant le réel des faits par les principes de la raison. Très vite d'ailleurs, D. Cortes dépasse la pure philosophie ; car ses maîtres sont saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, Bossuet et J.-B. Vico, et l'on ne peut selon lui comprendre le destin des peuples sans l'action divine toujours actuelle. Ce pouvoir vient de Dieu et ne peut être partagé ; mais il doit être modéré par des institutions, comme une bonne Constitution. Si la démocratie parlementaire issue de J. J. Rousseau détruit l'autorité en la morcelant, la royauté absolue la corrompt par l'égoisme. La *monarchie pure* se trouve entre les deux et sa règle essentielle est de servir le peuple en s'adaptant aux circonstances.

C. R. insiste sur les études faites par D. Cortes en 1846 sur la *Science nouvelle* de Vico : peu connues jusqu'à aujourd'hui, elles mettent en lumière un esprit modéré apparenté au libéralisme. Le fond du système reste d'ailleurs autoritaire, rattachant le pouvoir directement à Dieu : d'où le slogan : Tout pour le peuple, rien par le peuple. La tournure des événements en Espagne et en France où se succèdent les révolutions accentue même chez D. Cortès le pessimisme. Il a, sur le « despotisme communiste » qui se prépare en Russie, des appréciations prophétiques. Dans le peuple qui se déchristianise, il juge la victoire du mal inévitable, jusqu'à ce que, pour conduire l'histoire à sa fin, Dieu intervienne personnellement : Il l'a fait une première fois au déluge, une seconde fois par Jésus-Christ mourant pour nous et fondant l'Église ; nous allons, semble-t-il, vers la troisième phase : le triomphe de l'Antéchrist, bientôt vaincu par le Retour du Fils de Dieu. — C'est avec raison que C. R. qualifie de *théologique* cette doctrine, tout en soulignant son esprit philosophique, formé d'un ensemble de principes bien liés qui ne manquent pas d'originalité. Ce qui manque, dirons-nous, à cette « philosophie historique », c'est le soutien d'une doctrine générale métaphysique et psychologique. Elle se rattache directement à la foi catholique et y puise sa force ; mais elle reste une philosophie incomplète.

F.-J. T.

Pantaleo Carabellese, *La conscience concrète*, Choix de textes, trad. et Introduct. par G. Bufo et L. Aurigemma, « Philosophes italiens », Aubier, Paris (éd. Montaigne) (1955), 18 × 12, 218 p.

Ce philosophe italien (1877-1948) longtemps professeur à l'université de Palerme et de Rome, élabora son système en réfléchissant sur Kant et le problème critique, et il l'appela « Ontologisme intégral ou critique ». Son point de départ est le « moi pensant » qui n'est pas le sujet empirique renié par Kant, ni le « moi pur » de Ficht ou l'Esprit de Hegel, mais à la fois l'être de notre pensée comme déterminé et fini, et l'Être de Dieu, saisi en notre conscience comme un Être pensé que nous n'épuisons pas : transcendant parce que nous ne lui sommes pas adéquat, immanent parce qu'il est le principe de notre moi. C'est cette intuition fondamentale que C. appelle « conscience concrète », qui est d'ordre métaphysique et non sensible. Les traducteurs ont choisi dans les principales œuvres du philosophe les passages les plus caractéristiques montrant la formation de cette théorie ; et l'Introduction (p. 5-42) en donne une bonne synthèse. On y voit la méthode de C., qui consiste à corriger les solutions de ses prédécesseurs pour approcher toujours plus ce qu'il pense être la vérité, tout en avouant que le résultat est « toujours passible de correction et par conséquent progressif (p. 127) ». Mais il se fonde surtout sur les modernes, depuis Descartes et Kant, spécialement les italiens, Rosmini, Croce, Gentile, etc. Il semble ignorer la métaphysique scolastique, ce qui vicie certaines réflexions importantes. Pour lui, par exemple, le réalisme traditionnel, en posant l'être comme distinct de la connaissance, le rend inerte et doit le concevoir comme « non-être » . (cf. p. 75-76 et *passim*) C'est là ne rien comprendre à la conception si souple de l'*être analogique* de saint Thomas. — Il en est de même pour sa critique de la religion, réduite à une foi irrationnelle ! — Malgré ces réserves, la pensée de C. n'est pas sans intérêt par son orientation spiritualiste, par son originalité aussi (qui se traduit, hélas, par une avalanche de termes techniques), et ce petit ouvrage clair et objectif, peut en donner une idée exacte.

F.-J. Thonnard.

Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann, par **L. Malevez** S. J. Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1954, 167 pages, 80 f.b.

En nous offrant un large exposé et une critique judicieuse de la pensée bultmannienne, le P. Malevez nous rend un appréciable service : grâce à ce don merveilleux qui lui permet de clarifier les textes les plus abscons, il nous donne l'accès d'une « théologie » obscure et difficile. Nous aurions peut-être aimé qu'il commençât par situer la tentative de Bultmann dans l'évolution de la doctrine protestante. Mais ce travail, l'auteur l'a accompli dans une série d'articles qui ont révélé sa compétence et son érudition. Pourtant une étude sommaire des sources de la démythologisation nous eût montré que cette méthode, inspirée par un certain libéralisme, était beaucoup moins originale que d'aucuns l'imaginent.

A vrai dire, les rationalistes n'ont pas attendu la désagrégation de l'atome pour estimer que le message chrétien était incompatible avec la pensée moderne. Bultmann s'efforce de donner un sens nouveau à cette prétendue opposition entre la prédication traditionnelle des Églises et le monde de la science. Il soutient que la représentation néotestamentaire de l'événement du salut est elle-même imprégnée de pensée mythique. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que la doctrine de la satisfaction vicaire implique un concept primitif et barbare de la divinité ? Pour lui, l'imagerie préscientifique du Nouveau Testament reste absolument inassimilable à nos contemporains. D'où la nécessité de « démythologiser » le message chrétien et de le purifier de toute visée anthropomorphique.

En quoi consiste cette démythologisation ? Le P. Malevez l'expose en se basant principalement sur deux écrits de Bultmann, publiés en 1941 et 1951. La méthode d'interprétation existentiale, inspirée de la philosophie heideggerienne, serait seule capable d'exprimer notre situation de dépendance à l'égard de Dieu et d'énoncer le kerygme en termes valables pour l'homme d'aujourd'hui. Mais Bultmann ne s'est pas contenté d'affirmer la nécessité d'une interprétation existentiale : il en a tenté un essai d'application au Nouveau Testament. Ce dernier nous révèle précisément ce qu'est l'existence dans la foi : elle est une libération de l'homme grâce au don que Dieu lui fait en Jésus-Christ. Et cette foi en l'amour que Dieu lui porte, l'élève à l'existence authentique. Encore faut-il démythologiser cet événement du salut pour le rendre acceptable aux esprits de nos contemporains. Malheureusement la pensée de Bultmann à ce sujet est tellement ambiguë que ses interprètes ne sont guère d'accord.

Après avoir pris connaissance de la monographie de Gogarton, le P. Malevez n'hésite pas à choisir l'interprétation objectiviste. Celle-ci offre l'avantage de respecter les textes et de sauvegarder le caractère historique de la mort en croix. Il n'en est pas de même de la Résurrection qui reste un fait essentiellement mythique. Ainsi tronqué, l'événement du salut devient nôtre par la foi dans la prédication de l'Église. Bultmann a conscience de respecter ainsi la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. Celle-ci conduit l'homme à l'authencité en le dispensant de s'arrêter au revêtement mythique et objectivant du message évangélique, encore que ce dernier soit vidé d'une bonne partie de son contenu traditionnel.

Après avoir exposé la doctrine de Bultmann avec la plus scrupuleuse impartialité et l'évident souci de rendre compte des moindres nuances d'une pensée fort complexe le P. Malevez s'attache, dans un esprit parfaitement irénique, à comprendre les intentions de l'auteur et à montrer les profits qui peuvent en résulter pour la théologie chrétienne. Malheureusement ces avantages sont beaucoup moindres que les dangers auxquels la démythologisation expose la prédication. Le plus grave de ces reproches est celui d'avoir vidé le message de sa substance en privant le chrétien de la vivante présence du Christ ressuscité et « en lui enlevant son Seigneur ». Ce reproche est d'autant plus grave qu'aucune raison sérieuse n'obligeait Bultmann à ces négations massives du surnaturel. En effet la science contemporaine comme telle n'exclut aucunement la possibilité d'une intervention divine dans l'histoire. Comme elle s'occupe uniquement de l'étude des phénomènes, la science ne peut rien opposer à l'existence d'une réalité qui échappe au monde phénoménal. La raison ne répugne pas davantage à la possibilité du fait miraculeux puisque les dérogations aux lois de la nature sont des exceptions voulues par le Tout-Puissant en vue de révéler un ordre supérieur à celui des phénomènes. Depuis longtemps, les théologiens catholiques et de nombreux savants eux-mêmes ont résolu ce problème en le posant beaucoup mieux que Bultmann. A son tour, le P. Malevez ne manque pas de réfuter et de rejeter d'aussi banales atteintes à la croyance traditionnelle, encore qu'il manifeste un grand respect pour la pensée du théologien de Marbourg et s'attache à en extraire tout ce qu'on peut y trouver de valable. La bienveillance avec laquelle il mène son analyse est d'ailleurs ce qui fait le prix de cette confrontation entre la doctrine bultmanienne et la tradition authentique du christianisme.

Jérôme CORNÉLIS,

Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e^ siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (1800-1880), « Bibliot. de la Société d'histoire ecclésiastique de la France », J. Vrin, Paris, 1955, 25 × 16, 280 p.

La vigueur et la rapidité de la renaissance thomiste en France après l'encyclique « *Aeterni Patris* » (1879) ne s'explique que par une préparation doctrinale due

au travail philosophique d'une élite de penseurs catholiques de 1820 à 1880. Au début du siècle, la réaction contre les « philosophes » voltairiens du XVIII^e siècle vint d'abord du romantisme de droite, représenté par l'apologétique du « *Génie du Christianisme* » ; mais surtout par la philosophie traditionaliste de J. de Maistre et L. de Bonald : première manifestation de ce que F. appelle la « philosophie autoritaire », c'est-à-dire celle qui cherche la règle de vérité dans un secours extérieur à la raison. C'est, pour de Bonald, la Révélation primitive transmise par le langage. Ce sera ensuite, pour Lamennais, l'autorité de la « Raison générale » : S. fait une étude détaillée du système lamennaisien, en lui-même (ch. II), et dans son influence profonde et durable (ch. III), spécialement sur Gerbet, Lacordaire, Bonetty. Le traditionalisme s'affirme encore dans l'œuvre puissante de L. Bautain (ch. IV) qui exige l'aide de la Parole inspirée pour permettre à la raison de comprendre l'*être* et de créer la philosophie en expliquant la foi. Le rôle du « sens divin » teinte le système de romantisme. Cependant le rationalisme chrétien dans la ligne de Descartes survit chez trois penseurs laïcs, Maine de Biran, Bordas-Demoulin, Jules Lequier dont F. fait surtout ressortir les efforts pour créer une « philosophie chrétienne » : acceptant la foi comme source suprême de vérité, ils cherchent à la comprendre, soit par la psychologie qui trouve Dieu présent en nous par la grâce (Biran), soit par les idées divines spécialement celle d'infini qui éclaire le calcul infinitésimal (Bordas), soit par notre liberté qu'il s'agit de concilier avec la Prédestination (Lequier).

En face de ces chrétiens convaincus, V. Cousin lui-même collabore au même mouvement d'idées (ch. VI) ; car son éclectisme visait, en sa pensée, à établir un concordat intellectuel entre l'Église et l'Université. Mais il agit surtout indirectement, en suscitant les attaques du camp catholique, avec l'abbé Maret qui mit à nu le danger de panthéisme. Le traditionalisme ayant été condamné par l'Église, nous assistons, à partir de 1850 à un essai de redressement par l'ontologisme (ch. VII) et de conciliation par l'éclectisme mystique de Gratry (ch. VIII). S. caractérise bien la philosophie centrée sur l'être (et pour cela appelée ontologisme), représentée par l'école de Louvain dont le chef fut Ubaghs, par le manuel remarquable du sulpicien L. Branchereau, et par l'enseignement en Sorbonne de Hugonin. Dans la même école, Fabre d'Envieu en 1862 amorce l'orientation thomiste en cherchant les éléments augustiniens, y compris la « vision en Dieu » des ontologistes, dans la Somme théologique de saint Thomas. Gratry à son tour prêche le retour à la sagesse du Moyen Age, spécialement à saint Thomas qu'il comble d'éloges ; mais lui-même, avec une éloquence toute romantique, propose une synthèse fondée sur le « sens divin » de Bautain et le « principe de transcendance » qui permet d'atteindre Dieu à partir du fini (méthode mystique). Enfin, pour préparer le néothomisme, voici l'action plus directe (ch. IX) du P. Ventura à Paris (1850-1860), de la compagnie de Jésus, traducteur de Kleutgen ; puis les articles de Taparelli dans la *Civiltà cattolica*, l'action même de savants convertis à l'aristotélisme comme Frédault partisan d'un hylémorphisme rajeuni. — On comprend ainsi qu'un acte de l'autorité catholique visant à rétablir l'unité en philosophie, comme était l'Encyclique « *Aeterni Patris* » fut si bien accueilli dans un milieu de philosophie autoritaire, d'autant plus que les directives du Pape étaient très larges, affirmant l'accord nécessaire avec les sciences modernes et laissant à chacun ses initiatives légitimes.

Cette tranche d'histoire, documentée de première main, écrite avec l'impartialité et la sympathie du vrai historien des idées, se borne par méthode à un seul aspect de la philosophie française au XIX^e siècle : le mouvement catholique aboutissant au néothomisme ; et malgré le paradoxe apparent qui fait dériver cette philosophie bien distincte de la foi, d'un traditionalisme teinté de fidéisme, le lien est parfaitement dégagé avec les nuances voulues ; et il fait l'unité comme le grand intérêt de l'ouvrage. La part de l'augustinisme y est également marquée avec les réserves qui s'imposent.

F.-J. THONNARD.

Henri Thibeaud, *A Dieu et à Jésus-Christ par la philosophie*, P. Lethielleux, Paris 1956, 22 × 14, 336 p.

Se référant à l'Encyclique *Humani generis* (1950) où Pie XII relève « l'importance que l'Église attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer avec certitude l'existence d'un Dieu personnel, et de prouver victorieusement à partir de signes divins le fondement de la foi chrétienne », T. se propose de réaliser ces deux points par la philosophie. C'est le premier surtout qu'il développe. La preuve de Dieu suppose résolu selon lui, le problème de la connaissance dont il fait le centre de son exposé. Une première partie (la plus longue, p. 4-234) reprend sous cet angle toute l'histoire de la philosophie, depuis Protagoras et Socrate jusqu'aux existentialistes d'aujourd'hui, en insistant sur les plus grands : Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas, Descartes, Kant et Bergson, et aussi sur plusieurs autres qui semblent ses préférés, Pascal, Renouvier, Ollé-Laprune, M. Blondel, Sartre, G. Marcel, L. Lavelle et même Cl. Bernard qui pourtant n'est guère philosophe. — Vient ensuite (p. 225-288), un essai de Philosophie thomiste, centré lui aussi sur la connaissance et qui, dès lors, débute par le « cogito ergo sum » cartésien, mieux adapté selon T., à la mentalité moderne que la méthode scolastique. La III^e^ partie (p. 289-331) se fonde sur les miracles et les prophéties pour démontrer la divinité de Jésus-Christ.

On voit toute l'originalité de cet essai. Mais son programme est si vaste qu'il soulève d'innombrables problèmes et les solutions proposées, sans manquer de valeur, ne sont pas toujours convainquantes. Est-il certain, par exemple, que la preuve apologétique de la III^e^ Partie appartient à la philosophie ? Elle peut être, comme dit le Pape, « œuvre de raison » en se rattachant plutôt à la théologie, comme dans le *De Religione* du P. Garrigou-Lagrange. De plus, la raison est-elle capable, comme aime à dire T., « de nous faire franchir le seuil de la foi » ? Des précisions seraient nécessaires ici et elles relèvent aussi de la théologie. Car la foi (dès son début, insiste saint Augustin), est un don de la grâce de Dieu... — Bien des questions semblables se posent au cours de l'ouvrage, spécialement à propos des divers philosophes. Epicure, par exemple, conçoit-il vraiment Dieu comme l'Ame du monde (p. 79) ? Mais bornons-nous à saint Augustin. Au sujet des catégories d'Aristote, « il ne paraît pas les avoir bien comprises », est-il dit (p. 24). Est-ce vraisemblable, quand les *Confessions*. l. IV, XVI, 28, affirment le contraire ? Il ne leur donne pas la même importance que saint Thomas, mais il en use fort bien (par ex., en *De Trinitate*, l. IV, c. VII, 8). — Ce n'est pas à Cassiacum (cf. p. 25), mais à Milan qu'il s'est converti. — p. 27, T. relève à bon droit le « cogito » augustinien en le mettant d'abord en rapport avec une image de la Sainte Trinité ; mais il n'a pas « seulement » ce rôle : il est aussi à sa façon, le point de départ de la philosophie augustinienne ; et il est bien à sa place au livre XI du *De Civitate Dei* dans une vraie « synthèse de philosophie » (voir sur ce point F.-J. Thonnard, *La philosophie de la Cité de Dieu*, dans *Mémorial Bardy*, 1956, p. 403-422). — L'*immutabilité* est-elle bien « la notion primordiale » attribuée à Dieu par saint Augustin (p. 32) ? N'est-ce pas plutôt « l'idée de Vérité » comme l'a montré C. Boyer dans son ouvrage ainsi intitulé ? Mais il faut approuver la conclusion finale sur l'influence de l'augustinisme, même de nos jours. — D'ailleurs, cet exposé, fait à la lumière de l'esprit catholique, est une bonne initiation à ces vastes problèmes, et les questions qu'il suscite inviteront les spécialistes à les approfondir.

F.-J. THONNARD,

CHRONIQUE

ALLEMAGNE.

Le docteur Michael Schmaus, professeur à l'Université de München, fêtait le 17 juillet 1957 son soixantième anniversaire. A cette occasion ses amis et ses anciens élèves ont offert au distingué Prélat un recueil d'études et de recherches théologiques intitulé : *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, publié par Johann Auer et Hermann Volk (Karl Zink Verlag, München).

Du 2 au 4 octobre se sont tenues à Innsbruck des Journées d'études théologiques pour les théologiens de langue allemande. Les discussions ont porté sur l'idée de Révélation.

Durant l'année scolaire 1957-1958 deux cours sur s. Augustin seront donnés à l'Université de Munich : le professeur Leitz y étudiera les *Confessions* et le professeur Pfligersdorffer fera plusieurs leçons sur la *Cité de Dieu*.

Décès. — Le 1er septembre 1956 est décédé à Munich le docteur Otto Schilling, à l'âge de 82 ans. Il était l'auteur de nombreuses études touchant la morale sociale et la théologie pastorale. Dans le domaine des études augustiniennes il s'était signalé par la publication de deux ouvrages de première valeur : *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* (1910), et *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche* (1914). Dans ses deux grandes synthèses de théologie morale : *Grundriss der Moraltheologie* (1923) et *Lehrbuch der Moraltheologie* (1928), il a su harmoniser les données traditionnelles culminant dans saint Augustin et saint Thomas, avec les découvertes des sciences modernes.

AMÉRIQUE.

La 32e réunion annuelle de l'*American Catholic Philosophical Association* se tiendra à Détroit (Michigan), les 8 et 9 avril 1958.

ARGENTINE.

Un *Instituto Pro-Universidad Católica* a été fondé à la Plata le 15 avril 1957. La direction en a été confiée à Mgr O. N. Derisi.

FRANCE.

A l'École pratique des Hautes Études (Paris), sont portées au programme de l'année scolaire 1957-58 plusieurs conférences intéressant les études patristiques : H.-Ch. Puech, *Explication de textes gnostiques inédits : Le livre sacré au grand Esprit invisible, Epître à Eugnoste, Sophia de Jésus Christ.* — Jean de Menasce, *Mazdéisme et Manichéisme d'après les textes et les témoignages.* — P. Courcelle, *Le thème platonicien* : « *Le sentier de vérité* », *à travers les textes païens et chrétiens.*

Décès. — Nous avons omis de signaler dans une des chroniques précédentes le décès (1er octobre 1956) de William Marçais, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, professeur honoraire du Collège de France, spécialiste des langues de l'Afrique du Nord. Il est l'auteur de grands travaux sur l'Islam nord-africain : *L'Islam et la vie urbaine, Un siècle de recherches sur le passé de l'Algérie musulmane, Comment l'Afrique du Nord a été arabisée.*

Le 21 décembre 1956 mourait à Lyon M. Louis Richard. Né en 1880, il entra dans la compagnie de Saint-Sulpice, et devint professeur à la Faculté de théologie de Lyon. Il s'était spécialisé dans l'étude du mystère de la Rédemption et avait publié un petit mais substantiel ouvrage sur le sujet : *Le dogme de la Rédemption,* dont une réédition, véritable refonte, est annoncée. La faculté de théologie publiera prochainement un volume où seront recueillis les articles que ce théologien a publiés çà et là.

M. P. Pourrat, de la compagnie de Saint-Sulpice, bien connu par son ouvrage sur la spiritualité chrétienne, en 4 vol., et par son étude sur *La théologie sacramentaire,* est décédé le 12 mars 1957.

Le P. Valentin Marie Breton, O.F.M., né à Besançon en 1877, est décédé à Paris le 7 juillet 1957. Il était un des spécialistes de la spiritualité franciscaine de saint Bonaventure.

Pierre-Albert Lachièze-Rey, né à Martel (Lot) le 25 septembre 1885, est décédé le 20 août 1957. Il était professeur honoraire d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon et membre correspondant de l'Institut. Spécialiste des études kantiennes, il avait pris part au Congrès international augustinien de 1954 avec une communication intitulée : *Saint Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception.*

A Agen, le 6 août 1957 est décédé à l'âge de 62 ans le Père T. Trehorel, assomptioniste, supérieur du collège d'Agen, auteur d'un travail sur *Le psaume abécédaire de saint Augustin,* publié dans la *Revue des Etudes latines,* 1939, p. 309-329, et d'une traduction des *Confessions* de saint Augustin à paraître dans la collection de la *Bibliothèque augustinienne.*

ITALIE.

L'Académie Pontificale de Théologie, réorganisée par le Pape Pie XII au début de 1957 ; publie une nouvelle revue intitulés « Divinitas ». Le 1er fascicule paru contient entre autres les articles suivants : U. Lattanzi, *Il primato di Pietro nella interpretazione di O. Cullmann* ; Th. Camelot, *L'Eucharistie dans l'école d'Alexandrie* ; A. Piolanti, *Vecchie discussioni e conclusioni recenti sul Soprannaturale nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino* ; C. Vona, *La « margarita pretiosa » nell'interpretazione di alcuni scittori ecclesiastici* ; O. Gregorio, *Vicende bicentenaria di una discussione apologetica di S. Alfonso.*

A l'*Université des Etudes* de Turin, Mgr M. Pellegrino étudie cette année dans ses cours d'ancienne littérature chrétienne et d'histoire du christianisme, le *Peristephanon* de Prudence, et la *spiritualité du martyre.*

PAYS-BAS.

A l'Université catholique de Nimègue plusieurs cours touchant à la patristique sont portés au programme pour l'année 1957-1958 : Prof. M. Goemans, *La doctrine de la sainte Trinité dans l'antiquité chrétienne* ; Prof. J. B. Knipping, *La doctrine de saint Augustin sur l'art* ; Prof. E. Hendrikx, *La mariologie de saint Augustin ;* et *L'astrologie et la consultation des démons dans la vie et dans les écrits de saint Augustin* ; Prof. Ch. Mohrmann, *Le De sacramentis de saint Ambroise,* et *L De baptismo de Tertullien.*

SUISSE.

Rencontres plotiniennes à la Fondation Hardt (Vandoeuvres-Genève). — Du 21 au 29 août 1957, grâce à la généreuse initiative du Baron de Hardt, des entretiens ont été consacrés aux *Sources de Plotin*. On sait que M. le Baron de Hardt a créé dans la campagne genevoise (Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Vandœuvres-Genève, Suisse) à la fois une sorte de *Cassiciacum*, où, loin des « brûlantes agitations du siècle », philologues et philosophes peuvent se livrer au loisir studieux, et une sorte de *Vivarium* où tous les ouvrages concernant l'Antiquité classique viennent se réunir. Tous les ans, des *Entretiens* réunissent des spécialistes, et conférences et discussions sont publiées dans la collection de la *Fondation Hardt* (Le premier tome notamment, celui des *Entretiens* de 1952 est consacré à la *Notion du Divin depuis Homère jusqu'à Platon*). Cette année, M. le Baron de Hardt a réuni plusieurs spécialistes de Plotin et leurs discussions ont porté sur ce problème des *Sources de Plotin* qui est si difficile parce qu'il touche à l'histoire si obscure du Moyen-Platonisme. L'influence de *Numénius* sur Plotin a été bien mise en valeur par M. Dodds (Oxford), tandis que M. Puech (Paris) présentait tout ce que nous pouvons savoir, dans l'état actuel des recherches, sur les *Gnostiques* connus et critiqués par Plotin. La *tradition platonicienne* à la fois opposée et mêlée au stoïcisme fit l'objet des études de M. Theiler, (Berne), de M. Dörrie (Sarrebrück), et de M. Hadot (Paris). M. Armstrongs (Liverpool) consacra son exposé à la recherche des origines de la doctrine de Plotin qui affirme que les *Intelligibles ne sont pas en dehors de l'Intelligence*. Les notions d'*inconscient* et de *conscient* avant Plotin et chez Plotin furent étudiées à la fois lexicographiquement et philosophiquement par M. Schwyzer (Zürich). Le Père Henry (Paris) analysa la manière dont Plotin avait utilisé une de ses sources : *Alexandre d'Aphrodise ;* le Père Cilento (Naples) fit une poétique étude sur *Mythes et poètes chez Plotin*. M. Harder (Münster), le traducteur allemand de Plotin, malheureusement décédé quelques jours après ces Rencontres qu'il avait désirées depuis longtemps, exposa la continuité du concept de *totalité* dans l'Antiquité jusqu'à Plotin. L'ensemble, conférences et discussions, paraîtra peut-être à la fin de l'année 1958. En précisant la signification historique de Plotin, ces entretiens peuvent aider et éclairer les augustinisants.

Pierre HADOT.

TABLE GÉNÉRALE

Volume III - 1957

Articles

Chevalier Louis-Rondet Henri : L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin ..... p. 221-234

Congar Yves J.-M. : « Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin, Histoire de la recherche : son état présent ..... p. 1- 14

Courcelle Pierre : Ailred de Rievaulx à l'école des « Confessions » ..... p. 163-174

Cranz F. Edward : « De civitate Dei, XV, 2 » et l'idée augustinienne de la société chrétienne ..... p. 15- 27

Dubarle A.-M. : La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne ..... p. 113-136

Grabowski Stanislaus J. : The Role of the Charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine ..... p. 29- 63

Körner Franz : Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins ..... p. 249-280

La Bonnadière A.-M. : L'Épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin ..... p. 137-162

— Les Petits Prophètes dans l'œuvre de saint Augustin ..... p. 341-374

Michaud-Quantin Pierre : Une division « augustinienne » des puissances de l'âme ..... p. 235-248

de Plinval Georges : Divergences au sujet du *Speculum* pseudo-augustinien ..... p. 393-402

Ratzinger Joseph : Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der *confessio* ..... p. 375-392

Notes

Folliet Georges : Pour le dossier « Augustinus Magister » ..... p. 67- 68

Smits L. : La prétendue réédition des œuvres de s. Augustin à Paris en 1515 ..... p. 65- 66

Bibliographie

Bulletin augustinien pour 1954 ..... p. 69- 97 ; 175-208 ; 281-332 ; 403-491

Comptes rendus bibliographiques ..... p. 98-104 ; 209-215 ; 333-338; 491-506

Chroniques

p. 105-111 ; 216-217 ; 339-340 ; 507-509

Auteurs des livres recensés

van Acker L. 189
Adam A. 405
Adam K. 82
Aland K. 421
de Alcorta Echevarria, J. I. 310, 329
Allers R. 178
d'Alverny M. T. 81, 446
de Amato N. 484
Ambroise de Milan 287
Amerio F. 413
Analecta augustin. neerl. 489
de Andrade A.A. 316
Angelicum 491
l'Année philologique 70
Antonnelli M. T. 175, 456, 461
Aquila 287
Arbesman R. 301, 302, 416
Armas G. 204
Armstrong A. H. 71, 177
Arns E. P. 208
Arquillière H. X. 189
Artz F. B. 89
Assouard N. 199
Aubert R. 210
Audet T. A. 295
Auer A. 415
Augustiniana 490, 489
Augustinus 489
Augustinus Magister 488

van Baaren T. P. 72
Baldass P. 440
Balthazar N. J. J. 179
Barata Tavares A. 314
Bardy G. 289, 412
Bartolaso G. 469
Bastardas J. 281
Battenhouse R. W. 490
Bauer J. B. 403, 415, 491
Baus K. 197
van Bavel 69, 197
Beckaert J. A. 312
Bellissima G. 288
Benoit P. 433
Benz E. 200
Bernardin J. B. 490
Bernards M. 437
Bernhart J. 75
Beumer J. 90
Bezig J. 75
Bibel und Liturgie 491
Bigham T. 490
Bijvanck A. W. 421
Blackfriars 491
Blanchard P. 100, 181
Blumenkranz B. 438
Bocxe W. 451
den Boer W. 421
Bogliolo L. 457
Bolgiani F. 410, 411
Bonafede G. 457
Bonaventure 99
Borghini B. 208
Botte B. 433
Bourassa F. 475
Bourke V. J. 183, 309
Bovenmars J. 462
Boyer Ch. 188, 281, 309, 320, 458, 461, 472
Bradley R. M. 411
Braem E. 476, 477
Brezzi P. 328, 445, 463
de Broglie G. 322
Brou L. 440
van den Brouck F. 470
Bühler C. F. 439
Bulletin de théol. anc. et médiév. 281
Bulletin de théol. médiév. 70
Burleigh J. H. S. 482
Burnaby J. 298
Butterfield H. 101

Cadier J. 92
Camelot T. 70, 281, 331
Canonicor. reg. sodalitates 96, 490
Capánaga V. 82, 309, 330
Capelle B. 332, 483, 488
Capone Braga G. 458
Caramella S. 465
Carretero E. D. 312, 485
Casado F. 311, 466
Casas-Homs J. M. 294
Casas M. G. 181, 455
Caturelli A. 183, 204, 456
Cayré F. 90, 305, 326, 452, 462, 472
Ceyssens L. 93
Chaix-Ruy J. 188, 213, 308
Chatillon F. 78, 300, 420, 422, 424, 431, 435
Chenu M. D. 103
Christian W. 490
de Clercq V. C. 425
Ciappi L. 196
Ciencia y Fe 490
Cilleruelo L. 79, 180, 283
Coathalem H. 199
Colunga A. 194
Comeau M. 299
Congar Y. 486
Connolly S. 420
Copleston F. 451
Corbishley T. 87
Costanzo J. F. 313, 464
Courcelle P. 77, 290, 406, 410, 436
Courtès J. 303
Couturier Ch. 184
Couturier Paul 337
Cranz F. E. 424
Crippa R. 468
Crisis 283, 490
Cristiani L. 91
Crouzel H. 98
Cuesta S. 193
Cushmann R. 490
Cyprien de Carthage 286

Dalmau J. M. 429
Daniélou J. 214
Dankbaar W. F. 91
Dechappe L. 101
Deman Th. 319, 413, 477
Demougeot E. 426
Denis P. 316
Derisi N. O. 75, 176, 187
Diaz y Diaz M. C. 288
Dictionnaire de Droit canoniq. 212
Dictionnaire de Théol. cathol. 104
Dictionn. d'Histoire et de Géogr. eccl. 210
Diesner H. J. 89, 190
Dietz I. M. 484
Diez U. A. 79
Dillistone F. W. 490
Dold A. 80
Donegan F. 481
Doumain G. 207
Dürig W. 430
Duroux B. 475
Dutoit E. 455

Eborowicz W. 69, 403
Erigène (J. Scot) 306
Esser G. 183
del Estal G. 70, 292, 309, 443
van den Eynde D. 429

Fabro C. 469
Faggin G. 421
Fairweather E. R. 331
Fantini C. 438
Fernandez J. 101
Ferrabino A. 466
Filosofia 491
Fink-Errera G. 290
Fischer J. 70
Fitzpatrick V. J. 439
Floeri F. 318
Flórez R. 175, 184, 186, 188 283. 465
Flückiger F. 191
Folliet G. 300
Fontaine J. 291
Forster K. 322
Fortin E. 455
Foucher L. 467
Frend W. 303
Fuchs H. 74
Fugier H. 406

Gagné H. 215
Gallus T. 194
Galtier P. 481
Garcia F. 283
Garcia O. 194
Gavignan J. J. 327
Garrigou-Lagrange R. 320
Gemelli A. 442
Giannini G. 454, 461
Gillet R. 308

Gilson E. 308
Gindele C. 417
Giornale de metafisica 490
Giraudo M. 485
Gisquière E. 247
Glorieux P. 446
Gonella G. 460
Gonzalez J. I. 305
Gonzalez L. 195
Grabowski S. J. 474
Green W. M. 412
Grill S. 491
Gross J. 318
Gross K. 409
Grossmann U. 81
Grooten J. 94
Grundijs L. H. 422
Guérard des Lauriers M. 92
Guillaume A. 207
Guitton J. 94, 95
Guzzo A. 323

Hamman A. 448
Hammerschmidt E. 458
Hardon J. A. 487
Hardy E. 490
Häring B. 333
Häring N. M. 479
Harvanek R. F. 183
Hazelton R. 490
Hebensperger J. N. 95
Hedberg L. 416
Hendrikx E. 84, 176, 191, 306, 419, 443
Herrmann L. 288
Hesbert R. 317
Hessen J. 192
Hill E. 217
Hoara F. R. 76
Hofmann F. 75, 199
Hök G. 204
Honan U. 466
Hoogveld L. 84
Hopper S. R. 490
van den Hout M. 85
Hubaux J. 293
Huber A. K. 297
Huddleston R. 72, 405
Huglo M. 427
Huhn J. 198, 287
Huijbers T. 462
Humanitas 490
Hümpfner W. 295
Hunt R. W. 285

Ignacio de la Eucar. 318
Incardona N. 176
Iriarte J. 307
von Ivanka E. 181, 311

Janssens L. 333
Jarry E. 335
Jean de la Croix (St) 326
Jean de St Thomas 215
Jetter W. 480
Jolivet R. 103, 460
Jourjon M. 193, 490
Journet Ch. 329, 476
Julien-Eymard d'Angers 92

Karrer O. 203
Keseling P. 286
Kinder E. 331
Klinger F. 191
Knauer G. N. 428
Koch O. 72
Kok J. H. 76
Koopmans J. H. 426
Körner F. 181, 459
Kurfess A. 418

La Bonnardière A. M. 299
de Labriolle P. 283
Lachièze-Rey P. 94
La Ciudad de Dios 489
Ladner G. B. 471
Lain Entralgo P. 442
Lambot C. 294, 414, 416, 417
Landgraf A. M. 446
Lauras A. 79, 299
Laurentin R. 483
Lazzarini R. 447
Lebourlier J. 321, 323
Lebreton J. 88, 490
Lecerf J. 288
Lécuyer J. 330, 481
Lefèvre Y. 445
Le Frois B. J. 434
Lehmann P. 490
Léon le Grand (St) 207
Lesaar H. H. 76
Levin Duplouy A. 304
Lewis G. 93
Licentius 289
van Lierde P. C. 443
Locher G. F. D. 88
Lods M. 292
von Loewenich W. 442
Lossky W. 325
Lottin D. 475
Löwith K. 193
de Lubac H. 320
Luque V. 326

Magnino B. 488
Malebranche 100
Mandouze A. 291, 473
Marchi M. 76
Marec E. 304
Mariani V. 445
Marie de Gonzague 289
Marrou H. I. 294, 464
Massa E. 449
Mathieu A. 215
Mathon G. 306
Matthew T. 72, 405
Maxsein A. 182
Marzioli C. 73
Metz R. 306
Meyer H. 325
Michl J. 193
Milburn R. L. P. 466
de Miranda a Barbosa A. 317
Misas U. 304
Mitterer A. 452
Mizzi J. 434
Mohrmann Ch. 77, 288, 430, 432
Mollegen A. 490
Morán F. M. 79
Morel Ch. 203, 405, 490
Moschetti A. M. 468
Moschetti G. 436
Mostra bibliografica agostiniana 284
Μονσταχες B. 442
Müller H. 74
Müller M. 205
Muñoz Alonso A. 176, 313
Muñoz J. 96, 457
Muñoz Vega P. 325

di Napoli D. G. 467
Nauta D. 91
Nazario de S. Teresia 326
Nédoncelle M. 102, 324
Negrete J. 444
Neuner F. 87
Newman J. H. 102
Nicoldi M. 187

Obersteiner J. 187, 327
O'Connell J. 464
Offenberg M. 442
Ogg G. 214
Oggioni E. 95
Olivar A. 301, 427, 442
O'Meara J. J. 292, 407, 442
Ongaro G. 434
Opfermann B. 491
Orcibal J. 93, 450
Origène 98
Orose (Paul) 290
Oroz J. 80
Osana J. 454
Otto von Freising 305
Outler A. 490

Paciorkowski R. 470, 487
Padovani U. 314
Palmieri P. 185
Pappini G. 442
Parker M. 328
Parsons W. 73
Peebles B. M. 438
Pegueroles J. 469
Pellegrino M. 199, 286, 305, 405, 418, 441
Pelloux L. 316
Pensamiento 491
Pépin J. 177
Perl C. J. 73, 297, 307
Perler O. 334, 426
Pesce D. 71
Pétré H. 428
Philips G. 330, 477
Pierson D. 475
Pincherle A. 419
Pineda M. 307
Piolanti A. 329
Pizzardo G. 316
Plagnieux J. 324
de Plinval G. 83, 303
Pontet M. 201
Pöschl V. 312
Préclin E. 335
Pusey E. B. 72

Quera M. 485
Quiles I. 457
Quintillien 286
Quispel G. N. 175

Rahner H. 88, 203
Ramos de Zaragoza M. A. 442
Ramos Motta Capitao M. A. 290
Ratzinger J. 201, 328
Raymondi M. 483
Reding M. 199
Reenpää Y. 188
Refoulé F. R. 69, 202, 402
Renan Ernest 213
Renaudin P. 102
Répertoire bibliogr. de la philosophie 281
Revue du moyen âge 491
Riber L. 281
Richardson C. 490
Riesco G. 442
Rinetti P. 331
von Rintelen F. 310
Riocerezo M. L. 319
Roberts D. E. 490
Rocco G. 283
Rohmer J. 177
Rollero P. 287
Rondet H. 196, 207, 299, 310, 428, 432, 444
van Roo W. A. 480
Rosado J. R. 292
Rubio L. 293
Rubio-Alvarez F. 294
Rüd A. 192, 491

S. *Agostino e le grandi correnti de fil. cont.* 490
Saint-Blancat L. 450
Salmon E. 454
Salmon D. P. 433
Sanabria J. R. 188
Sapientia 442, 491
Scharnagel A. 414
Schlegel D. 305
Schmitt A. 487
Schneider R. 86
Schildberger J. 298
Schwarz R. 186
Sciacca M. F. 182, 184, 313, 315, 328, 453, 455
Scott-craig T. 490
Serve G. 101
Sevilla Andrès D. 314
Sheed F. J. 72
Simon P. 83
de Simone L. 445
Simonetti M. 198, 294
von Simson O. G. 298
Sizoo A. 76, 85, 86, 407
Smalley B. 448
Smith A. 296
de P. Sola F. 486
Soleri G. 463
Solignac A. 178
Somers H. 179
Spörl J. 190, 305
Straub J. 87, 88, 311
Strauss G. 433

Tavard G. H. 99
Tellechea J. I. 486
Testard M. 286
Thomas d'Aquin 195, 305
Thompson B. 419
Thonnard J. F. 186, 307, 452, 468
Tinsley E. J. 472
Toccafondi E. T. 468
Touton G. 427
Trapé A. 321, 470
Trapp D. 449
Tremblay R. 482
Trouillard J. 454
Turienzo A. 180, 442
Turienzo S. 79, 431, 471
Turienzo T. A. 82, 412
Turner H. E. W. 476
Turrado A. 320

Ullman B. L. 418
Universidad de Antioquia 490

Vaca C. 313, 327
Vaccari A. 287
del Val U. D. 195
Valvekens J. B. 69
Vandenberghe B. 327
Vanier P. 195
Vassolo A. 451
Vecchi A. 189, 319
Vega A. C. 186, 293, 315
Verbeke G. 184, 459
Verdu L. 208
Verheijen M. 81, 295, 416
Vermès G. 215
Vignaux P. 95, 444
Villain M. 337
Viola R. 457
Vives Juan Luis 294
Volpi I. 202
de Vos A. M. F. 407

Walz A. 417
Warmington B. H. 209
Warnach V. 178
Weiss K. 449
Welsersheimb L. 203
Wenger A. 303
van de Wiele J. 459
Wilderbeek I. 185
Willems D. R. 403
Williams D. D. 490
Wilsing N. 71
Winkler K. 180
Wolfschläger C. 72

Zähringer D. 476
Zaragüeta J. 191
Zepf M. 70, 97
Ziegler A. W. 317
Zimara C. 196
Zozime (Le pape) 318
Zuluaga G. 314
Zumkeller A. 296

Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin, par A.-M. LA BONNARDIÈRE, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, n° 4, p. 341-374.

Saint Augustin a essentiellement étudié les livres des Prophètes dans le livre dix-huitième de la Cité de Dieu. Ce livre confronte le double déroulement de l'histoire des deux Cités : la période *prophétique* de l'histoire de la Cité de Dieu (son cinquième âge) correspond à la naissance et aux progrès de l'Empire romain. Rome, future souveraine des nations est contemporaine des écrits prophétiques destinés aux nations. — Ce fascicule 24 de la *Biblia Augustiniana* traite seulement des douze Petits Prophètes. Saint Augustin ne les a pas ignorés avant la date où il écrivit la Cité de Dieu ; mais son intérêt à leur égard avait été jusqu'alors sporadique : nécessités de la polémique, réponses à des consultations ; remarquons que les versets les plus souvent cités sont ceux qui se rencontrent dans le Nouveau Testament. Saint Augustin retient de préférence les versets prophétiques qui se rapportent au Christ et à l'Église ; et les pericopes utilisées dans la Liturgie. Les variantes de texte que présentent certains versets manifestent la pluralité des manuscrits qu'Augustin a utilisés.

Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der confessio par Joseph RATZINGER, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, N° 4, p. 375-392.

Das Wort confessio, das sich im vorchristlichen Latein auf die Bedeutung « Geständnis » beschränkt, erhält bereits in der voraugustinischen altchristlichen Sondersprache drei neue Bedeutungen : Glaubensbekenntnis (besonders vor Gericht), Sündenbekenntnis (im Bussverfahren), Lobpreisung ; letztere Bedeutung ist den Psalmen entnommen und blieb auf die Theologensprache beschränkt. Der eigentümliche confessio-Bregriff Augustins besteht in einer Synthese der Bedeutungen « Sündenbekenntnis » und « Lobpreisung », die mit Augustins Gnadenlehre engstens verbunden ist. Das Sündenbekenntnis ist selbst Lobpreis Gottes ; weil es Rückkehr zu Gott bedeutet, kann es auch Opfer genannt werden.

Divergences au sujet du ' Speculum ' pseudo-augustinien, par Georges DE PLINVAL, dans *Rev. Et. Augustin.*, Fr. 1957, N° 4, p.393-402

En réponse aux observations de Dom Capelle (*Rev. Et. Aug.*, II, 1956, 423 sq.), l'A. dénonce dans le *Speculum* l'absence choquante de toute référence à la grâce et à la *dilectio*. Le recueil a été conçu dans un esprit nettement pélagien. Mais au point de vue de l'histoire littéraire, il offre l'intérêt d'être le plus ancien témoin, antérieur à 430, d'un rassemblement systématique des traductions bibliques dues à saint Jérôme.

LIVRES ENVOYÉS A LA REVUE

Augustin (Saint). Confessions de... Traduction française de G. COMBÈS ; introd. de Fulbert CAYRE. Lethielleux, Paris, 1957, 16 × 11, 510 p. ; relié, 990 fr. ; broché, 780 fr.

AMPE (Albert) : **Theologia mystica secundum doctrinam Beati Johannis Rusbrochii Doctoris admirabilis.** (Pro manuscripto), Ruusbroec-Genootschap, Antwerpen, 1957, 24 × 16, 16 p.

Arnobius of Sicca : The Case against the Pagans, translated and annotated by G. E. McCRACKEN (Ancient Christian Writers, 8), The Newman Press, Westminster, Maryland, Longmans et Green, London, 1949, 22 × 14, 659 p.

BACA (Juan David Garcia) : **La filosofia en Venezuela desde et siglo XVII al XIX.** Instituto de filosofia, Faculdad de Humanidades y Educacion, Universidad Central de Venezuela (Caracas), s. d. 23 × 15,5, 17 p.

BARNIKOL (Ernst) : **Luther in evangelischer Sicht,** VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1955, 20 × 15, 145 p. DM. 8. 30 ; **Theologische Jahrbücher,** Jahrgang 1956, VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1956, 25 × 17, 149 p. DM. 17,60.

BECERRA BAZAL (Antonio) : **Ensayo sobre la Gran Sintesis Augustiniana.** Impr. J. Bravo, Madrid, 1956, 17,5 × 12, 181 p.

BIETENHARD (Hans) : **Das tausendjährige Reich.** Zwingli-Verlag, Zürich, 1955, 23 × 16, 174 p.

BOLGIANI (Franco) : **La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni ».** Università di Torino, Torino, 1956, 188 p.

BONAFEDE (Giulio) : **Scepsi agostiniana.** Extratto dagli Atti dell' Academia di Scienze Lettere e Arti di Palermo, serie iv. Vol. XV, 1954-1955 (fasc. II, Parte II, p. 273-425.

BRICEÑO (Alfonso) : **Disputaciones metafisicas (1638).** Instituto de filosofia, Faculdad de Humanidades y Educacion, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955, 25 × 18,5, 206 p.

CARDENAS (Horacio) : **Resonancias de la Filosofia europea en Venezuela.** Instituto de filosofia, Faculdad de Humanidades y Educacion, Universidad Central de Venezuela (Caracas) s. d., 23 × 15,5, 25 p.

CUTTAT (Jacques-Albert) : **La rencontre des Religions.** Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien. Coll. « Les Religions », 12, Aubier, Paris (1957), 18,5 × 12, 200 p.

Cyprian (St) : The Lapsed, The Unity of the Catholic Church, translated and annotated by Maurice BEVENOT (Ancient Christian Writers, 25). The Newman Press. Westminster, Maryland, Longmans and Green, London, 1957, 22 × 14, 133 p.

Doctor Communis, IX, 1956, II-III. Studia iuridica et œcumenica.

Encyclopédie française, t. 19 **Philosophie-Religion.** Société nouvelle de l'Encyclopédie française, Larousse, Paris, 1957, 30 × 25, 424 p., 32 planches, 1 dépliant à 3 volets. Fr fr. 8.400.

Episteme. Annuario de Filosofia I, Instituto de filosofia, Faculdad de Humanidades y Educacion. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957, 23 × 16, VIII-530 p.

Etudes Mariales. La Nouvelle Eve, III, 1956. Lethielleux, Paris, 1957, 119 p.

FERGUSON (John) : **Pelagius.** Heffer, Cambridge, 1956, 22 × 15, 206 p.

GRANELL (Manuel) : **La filosofia de la vida en las Novelas de Blanco-Fombona.** Instituto de filosofia. Faculdad de Humanidades y Educacion, Universidad Central de Venezuela (Caracas), s. d. 23 × 15,5, 24 p.

JANSEN (Arnoldus) : **De Kerk in het Evangelie.** Uittreksel uit **Tijdschrifft voor geestelijk leven,** XIII, 1957, 18 × 11,5, 25 p.

KEHNSCHERPER (Gerhard) : **Die Stellung der Bibel und der alten Christlichen Kirche zur Sklaverei.** VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1957, 25 × 17,5, 187 p.

LOHRER (Magnus).

MITTERER (Albert) : **Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleichen mit dem Weltbild des Hl. Thomas und Dem des Gegenwart.** Herder, Wien-Freiburg, 1956, 22,5 × 16, 346 p.

SOTTIAUX (Edgar) : **Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge.** Nauwelaerts. Louvain-Paris, 1956, 19 × 12, 219 p.

STERN (Karl) : **La troisième Révolution.** Essai sur la psychanalyse et la religion. Ed. du Seuil, Paris, 1955, 19 × 14, 238 p.

STEGMUELLER (Fridericus) **Repertorium biblicum medii ævi** collegit, disposuit, edidit. Tomus V : Commentaria Auctores R.-Z, Consejo superior de investigaciones cientificas. Instituto Fr Suarez, Madrid, 1955, 25,5 × 18, 451 p.

Studia Mariana, VII. First Franciscan National Marian Congress in acclamation of the dogma of the Assumption oct. 8-11 1950. Burlington, Wisconsin. 1952, 25 × 17, 314 p.

TAVARES DE MIRANDA (Maria do Carmo) : **Théorie de la vérité chez Edouard Le Roy** (Thèse en Sorbonne). Livraria editoria medico cientifica, Recife (Pernambuco), Dépôt Gabalda, Paris, 1957, 22,5 × 15, 123 p.

Thomas d'Aquin (Saint) : Contra Gentiles. Texte de l'édition léonine, traduction de R. BONNIER et de F. KEROVANTIN. Lethielleux, Paris, 1957, 19 × 24, 496 p. Fr. fr. 2.850 broché, 3.350 relié.

Le Gérant : G. FOLLIET.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon Dépôt légal 1958. 2e trimestre. — No 3311